N° 16. JANVIER 1921.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

LES PRINCIPES ET LA PRATIQUE

Le rôle maternel du Saint-Esprit

dans notre vie surnaturelle

Le rôle du Saint-Esprit dans notre vie surnaturelle ne se laisse pas aisément définir. Aucune des analogies naturelles à l'aide desquelles nous nous y essayons ne l'exprime tout entier. En variant les points de vue sous lesquels nous le considérons, nous y découvrons de nouveaux aspects et des beautés inaperçues.

Lorsque saint Thomas entreprend d'établir la nécessité des dons du Saint-Esprit, il s'attache principalement à cette considération que nous n'avons pas la pleine possession du principe de notre vie surnaturelle. Ce principe de la vie divine en nous, ce sont les vertus de foi, d'espérance et de charité, par lesquelles notre raison, notre esprit et notre volonté, se trouvent perfectionnés et élevés jusqu'à un ordre supérieur et proprement divin d'activité. Mais ces principes de connaissance et d'amour surnaturels, si relevés et si parfaits qu'ils soient en eux-mêmes, ne nous sont communiqués que dans un état imparfait. En ce qui regarde la foi, dont saint Paul nous dit que par elle nous

apercevons les choses divines non point en pleine clarté mais dans une demi-obscurité, et plutôt reflétées dans un miroir que présentes elles-mêmes sous nos yeux, cette imperfection est facile à constater. Elle ne l'est guère moins en ce qui regarde l'espérance. La charité elle-même, sinon dans son fond et son être propre, du moins dans son activité, ne laisse pas de subir le contre-coup de l'imperfection de la foi.

Il en résulte que, si magnifiquement que nous ayons été traités et pourvus par Dieu, nous n'avons pas, touchant l'exercice de la vie divine en nous et son gouvernement, cette maîtrise véritable que saint Thomas nous reconnaît, en principe, touchant la conduite de notre vie humaine. Traduisant cette doctrine dans un langage suggéré par l'Évangile et par saint Paul, disons que nous possédons et exerçons la vie divine, non point en adultes, mais en enfants. Saint Paul nous assigne précisément pour tâche de parvenir à « l'état d'homme fait, à la mesure de la stature parfaite du Christ » (*Éph.*, IV, 13).

Nous sommes donc, dans l'ordre surnaturel, des enfants et qui, de plus, ne sont pas nés dans cette condition divine. La vie divine n'est pas notre vie originelle, notre vie propre et naturelle. La grâce sanctifiante, en laquelle nous avons reçu communication de la nature divine, est survenue en nous alors que nous existions déjà dans notre être naturel et humain et comme une réalité d'autre sorte, comme une addition foncièrement nouvelle et d'ordre bien différent. La grâce est en nous comme quelque chose de surajouté à notre propre nature, de survenu du dehors et de transcendant. Le monde divin où nous avons été introduits n'est pas notre monde natal. La vie divine en nous est une vie surnaturelle.

Nous disions plus haut que notre condition, en ce qui regarde la vie divine, était celle d'un enfant. Il faut ajouter qu'elle est analogue à celle d'un enfant ramassé dans la rue ou même dans le ruisseau et introduit soudain dans une splendide et solennelle demeure. Le maître du logis a

décidé d'en faire son fils. On le nettoie, ou l'habille, on l'introduit dans le plus intime de la famille. Le voici adopté. Il est devenu légalement le fils et l'héritier. Il en a publiquement le nom, le rang, les droits. Il lui reste à en faire le personnage et à en mener la vie. C'est le plus difficile. Tout lui est nouveau, tout l'étonne et le déroute, le pauvre enfant, dans cette demeure où il n'a pas eu son berceau, dans ce milieu si différent de son milieu natal. Le langage et les manières, les pensées et les sentiments, tout lui est étranger, il a tout à apprendre. Les amusements eux-mêmes qu'on lui propose le laissent perplexe ou indifférent. Son père, cependant, pour en prendre soin et l'initier à sa vie nouvelle, l'entoure de serviteurs choisis. Ce personnel imposant ajoute, par sa présence, au trouble du petit enfant dépaysé. Et il n'est pas jusqu'à la bonté et aux caresses de ce père qu'il ne connaît pas, si grand, qui ne concourent à l'intimider. L'enfant est là, n'osant bouger, avec comme une envie de pleurer et de s'enfuir. Il lui faudrait une mère. Il cherche une mère.

Dans la famille et la maison de Dieu où nous avons été introduits comme des fils, notre situation est pareille. Meilleure à certains égards, elle est plus difficile à d'autres. Elle est meilleure, car notre Père a fait pour nous ce que ce père de la terre ne pouvait faire pour l'enfant qu'il adoptait. Dieu nous a transformés, divinisés, au dedans. Avec la grâce sanctifiante, son sang divin coule désormais dans nos veines. Les vertus surnaturelles dont il nous a enrichis nous rendent capables de penser, d'aimer, d'agir en fils de Dieu. Elle est néanmoins plus difficile, car la distance est plus grande entre le monde divin et notre monde natal qu'entre la boue de la rue et le palais. De la vie humaine à la vie divine, quel changement ! Comme le petit enfant dépaysé, perdus nous aussi dans la demeure divine, pour nous rassurer, nous acclimater, nous initier, nous voudrions une mère, nous cherchons une mère. Ou plutôt, non. Nous ne la cherchons pas, car nous la possédons. Dans l'ordre de la vie surnaturelle, je veux dire

pour ce qui regarde notre initiation aux mœurs divines et notre éducation de fils de Dieu tout petits, le Saint-Esprit, qui nous est donné, qui habite en nous, avec nous, tient le rôle de mère.

*
* *

Etonnant mystère ! Peut-être. Mais, entre les trois personnes divines, le Saint-Esprit était désigné pour tenir ce rôle, s'il devait l'être par l'une d'elles. Et pourquoi non ? Dieu n'abandonne pas le soin de ses fils à des bonnes et à des gouvernantes. Il s'en charge lui-même, en premier. Or entre les propriétés personnelles du Saint-Esprit et celles qui caractérisent la mère, l'affinité est indéniable. De toutes les personnes divines, il est celle qui, de façon plus spéciale, nous est « donnée ». Il est, par excellence, le *Don de Dieu* et il en prend le nom. Dans la Trinité encore, il est l'*Amour* ; c'est l'un de ses noms propres aussi. Mais ces qualifications conviennent à la mère plus qu'à personne autre et, en quelque sorte, la définissent. Nul être, sur la terre, ne nous est « donné » comme notre mère et elle personnifie l'amour, dans ce qu'il a de plus désintéressé, de plus généreux, de plus dévoué.

Ces considérations ne sont pas décisives. Je le sais. Mais les faits le sont et les témoignages divins aussi, plus clairs encore et plus exprès que les faits.

De la vie divine en nous, le Saint-Esprit n'est pas seulement le moteur comme Dieu l'est de notre activité naturelle. Son rôle a quelque chose de beaucoup plus spécial. Saint Thomas, dont le jugement surnaturel est si pénétrant et si ferme, l'a très bien quoique succinctement expliqué dans sa doctrine des dons, à laquelle nous nous référions plus haut. Le Saint-Esprit, par ses dons, supplée à ce qui nous manque pour exercer tout seuls et pleinement, pour conduire sûrement et facilement notre vie surnaturelle. Or si nous sommes fondés, nous autorisant du langage de l'Écriture, à définir cette relative impuissance.

cette condition imparfaite, comme un état d'enfance surnaturelle, nous le sommes donc aussi à assimiler l'assistance que nous recevons du Saint-Esprit à celle que les petits enfants de la terre reçoivent de leur mère.

Mais le Saint-Esprit n'intervient pas dans notre vie surnaturelle uniquement par ses dons. Nous recevons de lui d'autres secours et d'autres soins dont le caractère maternel est indéniable.

Il est une strophe de la séquence *Veni sancte Spiritus* dont il me semble qu'on n'épuise pas le sens et qu'on méconnaît la simple et émouvante beauté si on ne l'interprète pas dans cet esprit :

Lava quod est sordidum,
Riga quod est aridum,
Sana quod est saucium.

Nous savons bien qu'en dépit du neutre, il ne s'agit point de choses mais de personnes, c'est-à-dire des enfants de Dieu, de nous-mêmes. Et cela veut dire, au fond :

Lave qui est souillé,
Donne à boire à qui a soif,
Guéris qui s'est blessé.

Le petit enfant est toujours sale, le petit enfant a toujours soif, le petit enfant se blesse à tout propos. Et ces besognes maternelles, s'il en fut, à qui, parlant au nom de l'Eglise de Dieu, demandons-nous de les accomplir ? Au Saint-Esprit. La strophe qui suit s'inspire de la même implicite assimilation du Saint-Esprit à la mère.

Tâche maternelle aussi et l'une des plus sacrées que celle d'apprendre au petit enfant à connaître son père. Que de soins elle se donne, la mère, pour y parvenir !

« Incipe, parve puer, risu cognoscere *patrem.* » Quelle joie lorsque, pour faire accueil au père qui s'approche, l'enfant s'agite et sourit ! Quelle joie surtout lorsqu'il articule pour la première fois, de ses lèvres puériles, le mot

sacré, tant de fois provoqué, depuis si longtemps attendu!

Or c'est au Saint-Esprit qu'il appartient de le remplir, dans notre vie surnaturelle et en ce qui regarde notre Père des cieux, cet office maternel authentique. C'est lui qui s'applique à tourner vers notre Père les yeux incertains de notre âme pour y faire fleurir ce sourire du tout petit qui connaît son père et le salue. Sur nos lèvres étonnées, c'est lui qui forme le nom auguste et si doux dont Dieu a voulu que nous le nommions. « Vous avez reçu, écrit saint Paul, un esprit d'adoption dans lequel nous crions : Abba, Père » (*Rom.*, VIII, 15). Cet esprit de fils, ce cri filial, qui l'a répandu en nous et qui l'y forme, si ce n'est le Saint-Esprit? « L'Esprit lui-même, poursuit l'apôtre, témoigne avec notre esprit que nous sommes enfants de Dieu » (*Rom.*, VIII, 16). Et ailleurs : « Et parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils, lequel crie : Abba, le Père » (*Galat.*, IV, 7).

Dans la demeure de notre Père, nous trouvons un frère aîné, un grand frère, et c'est Jésus-Christ. Qui va nous mettre en rapports avec lui? Il est beaucoup plus grand que nous. Il est à l'âge parfait. La gloire qui l'environne, la place qu'il occupe à la droite du Père, tout en lui, en dépit de cette nature humaine qu'il partage avec nous, est fait pour nous impressionner. Qui est-ce et surtout qu'est-il? Quels sont ses sentiments à notre égard? Il est, lui, le vrai Fils de Dieu, son fils par nature; nous ne le sommes, nous, que par adoption, des nouveaux venus et, par leur origine, des étrangers. Il nous a été dit qu'il nous ferait bon accueil et l'on nous a raconté ce qu'il avait fait pour nous. Mais voici qu'au moment d'entrer en rapports personnels avec lui, nous sommes un peu troublés et incertains. C'est le Saint-Esprit qui établit le contact. Jésus lui-même, au cours de sa vie terrestre, nous en avait donné l'assurance : « Lorsque le Consolateur que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, sera venu, il rendra témoignage de moi » (*Jean*, XV, 26). A qui? Au monde, sans doute, mais

à nous aussi et de façon bien plus intime. Or ce témoignage que le Saint-Esprit nous rend au sujet de Jésus, quel peut en être l'objet si ce n'est de nous introduire dans la connaissance vraie et le confiant amour du Fils de Dieu, notre Aîné? Cela aussi, dans nos familles humaines, c'est le rôle des mères, c'est un office maternel. Devant son enfant tout petit, la mère est comme la répondante nécessaire, sur la foi de laquelle il consent à entrer en rapports avec son père et ses frères. Elle aussi rend témoignage, et pour l'enfant qui ne sait pas bien, qui a un peu peur, son témoignage décide de tout. Les rôles, en vérité, sont analogues, celui du Saint-Esprit dans l'ordre de nos relations divines, et celui de la mère dans celui de nos rapports humains. Et cette analogie est profondément émouvante.

*
* *

Les vertus de foi, d'espérance et de charité, organes de cette quasi-nature qu'est la grâce sanctifiante, sont les vrais et essentiels principes de notre activité surnaturelle. Toute notre vie divine consiste à les exercer. Mais nous sommes trop petits et malhabiles pour l'entreprendre tout seuls, si petits que pour faire notre éducation ce n'est pas un maître qu'il nous faut, c'est une mère. Pour apprendre aux tout petits à se servir de leurs membres, il n'y a que les mères. La toute première éducation des petits enfants, c'est l'affaire des mères. Dans l'ordre spirituel et divin aussi. Écrivant aux Thessaloniciens, saint Paul leur disait : « Comme la mère qui nourrit entoure de tendres soins ses petits enfants, ainsi, dans notre tendresse pour vous, nous aurions voulu vous donner, non seulement l'évangile de Dieu, mais notre vie même... » (I *Thes.*, II, 7-8). Et ailleurs, écrivant aux Corinthiens : « ... Comme à de petits enfants dans le Christ, je vous ai donné du lait à boire... » (I *Cor.*, III, 1-2). Notre vraie mère, cependant, c'est le Saint-Esprit auquel il appartient de nous apprendre

à exercer les organes de notre vie divine et qui revendique lui-même, étant l'Amour, la tâche maternelle de faire notre première éducation surnaturelle.

Dans l'ordre de la foi, le caractère maternel de son rôle est évident. « Le Consolateur, disait Jésus à ses disciples, l'Esprit-Saint, que mon Père enverra en mon nom, vous enseignera, lui, toutes choses et vous *redira en détail* tout ce que je vous ai dit » (*Jean*, XIV, 26). Après la leçon commune, publique, solennelle, voici celle de la mère qui reprend les choses une à une, en détail, les explique à son petit enfant et les met à sa portée. C'est elle qui s'assure qu'il a bien compris, qu'il n'a rien oublié d'important. L'enseignement du Verbe de Dieu incarné a constitué le patrimoine collectif de la famille, son trésor de divine vérité. Mais les petits enfants qui naissent dans cette famille du Christ et de Dieu, nous tous, sont mis, tour à tour et individuellement, en possession de ce patrimoine par les soins maternels du Saint-Esprit. « Lorsque le Consolateur, l'Esprit de vérité, sera venu, disait encore Jésus, il vous introduira, comme un guide, dans toute la vérité » (*Jean*, XVI, 13). Dans toute la vérité : mais comme des enfants qu'on forme. Aussi longtemps que nous vivons sous la foi, ne sommes-nous point des disciples, les petits écoliers de Dieu ?

De quoi s'agit-il au vrai ? De nous apprendre la langue de notre Père, de nous initier à ses pensées. Il s'agit, puisque nous sommes ses fils, de nous mettre en état d'entrer en relations avec Dieu, de lier commerce avec lui. Le Saint-Esprit est qualifié, entre les personnes divines, pour présider à cette initiation. « L'Esprit, écrit saint Paul, pénètre tout, même les profondeurs de Dieu. Car qui d'entre les hommes connaît ce qui se passe dans l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui ? De même personne ne connaît ce qui est en Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu » (*I Cor.*, II, 10-11). Dans notre monde humain, qui connaît les pensées du père au même degré que la mère ? Et à qui revient-il d'y initier les enfants si ce n'est

à elle? Cette tâche d'éducateur accomplie à notre profit par le Saint-Esprit, et qui consiste à nous initier aux pensées de notre Père céleste, est une tâche maternelle.

Pour ce qui regarde l'exercice de l'espérance qui est le second parmi les organes de notre vie divine, le caractère maternel de l'assistance que nous recevons du Saint-Esprit n'est pas moins reconnaissable. N'est-il pas lui-même, en tant qu'il nous est donné et donné à titre de gage, le soutien de notre espérance? Saint Paul nous l'assure : « Or l'espérance ne trompe pas, parce que l'amour de Dieu est répandu dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné » (*Rom.*, v, 5). Il est naturel, dans ces conditions, qu'il s'intéresse à l'usage que nous ferons de cette vertu, qu'il s'emploie à guider notre inexpérience, à corriger nos ignorances et nos maladresses.

Cette assistance maternelle du Saint-Esprit nous est tout spécialement certifiée dans notre vie de prière. Sans doute, la prière, qui est un acte de la vertu de religion, ne relève pas immédiatement de la vertu d'espérance. Cependant, si ce n'est pas l'espérance elle-même qui prie, c'est elle qui nous inspire de prier, qui dirige et soutient notre prière, du moins notre prière de demande. L'intervention du Saint-Esprit dans notre prière intéresse donc l'exercice en nous de la vertu d'espérance. Or saint Paul a écrit : « De même aussi, l'Esprit vient en aide à notre faiblesse, car nous ne savons pas ce que nous devons, selon nos besoins, demander en nos prières. Mais l'Esprit lui-même intercède souverainement par d'ineffables gémissements. Et celui qui sonde les cœurs sait quels sont les vœux de l'Esprit, qu'il intercède pour les saints selon Dieu » (*Rom.*, VIII, 26-27). Le Saint-Esprit forme donc lui-même en nous cette prière que la vertu d'espérance travaille à susciter et que notre faiblesse, notre ignorance d'enfants ne sait souvent comment formuler. L'image que cette assistance évoque est toujours celle de la mère, suggérant elle-même à son petit enfant incertain ce qu'il doit demander au père et comment.

Reste la vertu de charité, qui est la plus haute des vertus théologales, celle que nous possédons dans l'état le plus parfait. La foi et l'espérance passeront. Elles feront place à la claire vision et à la possession de Dieu. « La charité, elle, ne passera jamais » (1 *Cor.*, XIII, 8).

Le rôle du Saint-Esprit, dans notre vie de charité, pour être un peu différent de celui qu'il remplit à l'égard des deux autres vertus théologales, n'en garde pas moins son caractère maternel. La charité, c'est, par excellence, son domaine. N'est-il pas lui-même l'Amour ? Dans nos âmes, la vertu de charité est son don personnel et tout ensemble le fruit particulier et la raison de son habitation en nous. « L'amour de Dieu est répandu dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné » (*Rom.*, V, 5). Notre amour est un écoulement du sien. De façon particulièrement immédiate, c'est lui qui le gouverne. Il en règle le rythme et les pulsations, les accordant, en quelque manière, aux mouvements du sien. Dans ce domaine de l'amour, l'accord entre lui et nous s'établit plus facilement et plus parfaitement. Grâce à la vertu de charité, vertu parfaite, la communion entre lui et nous est plus assurée et plus riche que dans le domaine de la pensée et de l'action auquel président la foi et l'espérance. Ainsi en va-t-il, sur terre, du petit enfant et de sa mère, qui, par le cœur et la tendresse, sont plus proches l'un de l'autre, se comprennent et s'accordent mieux que par nulle autre d'entre les activités humaines. La tendresse est par excellence le lieu de rencontre de la mère et de l'enfant qui, s'ils ne sont point égaux, même en cela, cependant sont pareils. C'est un trait singulier de ressemblance entre l'action du Saint-Esprit en nous et le rôle de la mère auprès de son enfant.

Nous voici parvenus au terme de notre recherche. Dans le domaine des vertus morales infuses, de notre vie morale surnaturelle, l'action du Saint-Esprit semble moins immédiate et son assistance maternelle moins visible. Elle n'est facilement saisissable que lorsqu'elle s'exerce par le moyen

des dons, du don de science ou de conseil, de piété ou de force. Nos mères humaines, auxquelles il appartient de faire la première éducation de leurs enfants, ne peuvent les assister que du dehors. Elles s'appliquent à éveiller et à exercer leurs activités, leurs organes et leurs facultés. Leur en donner d'autres et, pour les rendre plus dociles et plus souples à leur action, créer en eux des aptitudes nouvelles, n'est pas en leur pouvoir. L'enfant est ce qu'il est. Elles le prennent tel qu'il est, et doivent s'accommoder de ses ressources et de ses indigences natives. Le Saint-Esprit ne connaît pas ces limites ni cette impuissance. D'autorité, il crée en nous, partout où il le juge nécessaire, de nouvelles aptitudes à recevoir ce qu'il veut nous communiquer et comme des docilités et des souplesses sous son action divine. Disons encore : sous son action maternelle, car, selon la doctrine de saint Thomas, il n'a pas seulement en vue de nous communiquer par cette voie des lumières ou des affections en elles-mêmes extraordinaires et parfaites, mais de suppléer aussi, par des communications qui ne sont extraordinaires que dans leur mode, aux maladresses et à l'inertie dont nous faisons preuve dans l'exercice des vertus surnaturelles ou de remédier aux difficultés que nous y rencontrons.

Du commencement à la fin, le rôle du Saint-Esprit, dans notre vie surnaturelle, est un rôle maternel.

Le Saulchoir.

Fr. A. Lemonnyer, O. P.

La Conscience morale surnaturelle

La perfection de la conscience morale, dans l'ordre naturel, représente déjà une complexité. Ce jugement de valeur, que notre raison, toujours active à l'intérieur de notre personnalité, porte sur nos diverses actions pour les déclarer bonnes ou mauvaises, obtient sa sécurité dans une connaissance de plus en plus clairvoyante des lois morales et un discernement avisé des circonstances variables dans lesquelles évolue notre activité.

Pour aboutir à cet achèvement — disions-nous dans un précédent article (1) —, est requis, comme condition première, l'exercice normal de la raison : les esprits faux ou déséquilibrés n'engendrent que des consciences désordonnées et ténébreuses. Il faut, de plus, une expérience personnelle très patiente et très longue qui mette en relief les obligations morales et précise leurs principales applications. Il faut enfin que le discernement de la conscience soit aidé, en son flair et sa délicatesse, par un fervent amour de l'idéal d'honnêteté au service duquel il s'emploie. Ainsi sera assuré, en sa coutumière droiture, ce jugement de notre raison pratique dans lequel se tient et se définit la conscience.

La conscience morale surnaturelle rencontrera sa per-

1 C. n° de décembre : « La perfection de la conscience morale », pp. 175 et sv.

fection dans un progrès analogue mais orienté vers une excellence nouvelle. Son jugement devra partir d'une base d'appréciation surnaturelle et sa tâche propre sera de déterminer la valeur surnaturelle de nos actions. Sa perfection sera faite de toutes les garanties qui contribueront à la rectitude et à la perspicacité de ce jugement.

*
* *

Par le sacrement de baptême, nous avons reçu de Dieu la grâce sanctifiante, les vertus et les dons surnaturels. Sans doute, tant que notre raison ne s'est point encore exercée, la vie divine dont nous portions en nous les principes ne pouvait s'affirmer par aucun acte (1).

Mais, progresssivement, au cours d'une expérience dont il est impossible de démêler les clartés furtives et les transparences successives, notre intelligence est sortie des ténèbres de la sensibilité. A ses premiers et timides essais, la vigilance de notre mère proposa les évidentes notions du bien et du mal. Dès que nous pûmes savoir quelque chose, on nous apprit à discerner ce qu'il fallait faire ou ne pas faire, ce qui était permis ou défendu.

Nous avions vu le jour dans un foyer chrétien. Ceux qui veillaient sur notre enfance étaient eux-mêmes des croyants, qui vivaient de leur foi. Leurs premiers enseignements eurent spontanément le souci de former en nous une conscience chrétienne. A cette question : « Qu'est-ce que le bien? », nous fûmes habitués tout de suite à donner cette réponse : « Ce que Dieu nous commande » ; et à cette autre question : « Qu'est-ce que le mal? », cette réponse correspondante : « Ce que Dieu nous défend. »

D'emblée, Dieu est entré dans notre conscience. Ce même Dieu dont on nous a révélé l'existence, la bonté, la perfection et que la foi de notre baptême ne tarda pas à

(1) S. Thomas, *Summa theol.*, III[a] Pars, qu. LXIX, art. 6.

reconnaître, nous a été présenté par toute notre éducation comme celui qui commande et récompense le bien, défend et punit le mal. Sa volonté nous est apparue comme la formule même du devoir. Le milieu chrétien, dans lequel nous avons grandi, a continué et continue toujours de nous montrer en Dieu la première règle de notre conduite (1).

Dès que notre conscience est chrétienne, nous savons que Dieu la domine, s'intéresse attentivement à toutes les manifestations de notre activité et doit entrer, au premier chef, dans les considérants de notre discernement moral. Le bien et la vertu nous sont promulgués par la Loi éternelle, et notre raison n'a pas de peine à découvrir l'obligation évidente d'obéir à cette raison souveraine (2).

La loi morale s'identifie donc avec la loi de Dieu devant la conscience chrétienne ; et c'est pour celle-ci un premier redressement et une singulière force d'impulsion.

Mais, si Dieu réglemente ainsi notre vie, c'est qu'il entend la conduire au but voulu par son amour. Devenus enfants de Dieu par le baptême, fils déjà adoptés dans la charité divine et parfois, hélas ! enfants prodigues revenus des « régions lointaines », nous sommes voués à la vision éternelle de Dieu. Sa vie sera la nôtre dans la communauté des mêmes pensées et des mêmes sentiments : salut suprême, victoire sur toute mort, possession béatifiante de la Bonté essentielle. Dieu nous ordonne efficacement à cette

(1) II[a] II[ae], qu. XXIII, art. 6 : « Est duplex regula humanorum actuum, scilicet ratio humana et Deus ; sed Deus est prima regula a qua etiam humana ratio regulanda est. »

(2) La foi et ses vérités jouent en nous, dans l'ordre de l'action surnaturelle, le rôle tenu, dans l'ordre naturel, par la synthérèse, c'est-à-dire par les premiers principes de la moralité. « Quid est virtuosum vel contra virtutem per fidem cognoscimus » (Qu. Disp. *De Carit.*, qu. I, art. III, ad 2). L'*habitus* de foi, bien qu'essentiellement spéculatif, devient pratique par extension, surtout quand le croyant, nous le verrons plus loin, cherchant la Vérité Première en Dieu, aime en même temps celui-ci par charité comme le Souverain Bien (Cf. II[a] II[ae], qu. IV, art. 2, ad 3 ; qu. VIII, art. 3).

fin surnaturelle inaccessible à nos capacités naturelles et, par sa grâce, nous met à même de l'atteindre. Nous n'avons donc pas le droit de refuser une telle prédestination : notre raison qui, par la Foi, en recueille la révélation, nous enjoint de la poursuivre.

Dieu, du reste, ne se contente pas de nous indiquer, comme en un terme vague, ce but final de la vie divine possédée dans l'union éternelle. Sa Loi, raison suprême de l'ordre surnaturel et de l'ordre naturel, nous fixe avec précision les voies qui nous mènent à Lui. Nous ne sommes plus livrés, pour nous conduire, aux interprétations hésitantes de notre raison : la Loi divine absorbe les préceptes de la loi naturelle ; elle corrobore leur vigueur, leur fait perdre leurs contours incertains et en dégage plus nettement les prescriptions. Et puisque le but est agrandi et qu'il ne s'agit plus de réaliser une vie humaine mais une vie proprement divine, la Loi de Dieu élargit nécessairement le programme de notre action ; elle s'affirme en des commandements positifs nouveaux dont la sainte Eglise, dans un enseignement qui se continue sans arrêt au cours de nos vies, nous promulgue les exigences (1).

L'idéal moral, pour la conscience chrétienne, est donc formulé tout entier par la Loi divine, et celle-ci renferme tout notre programme d'action en vue de la vie éternelle.

Si, en effet, les vues de la foi éclairent notre conscience, celle-ci ne peut abstraire du rapport nécesaire qui existe entre tout ce que nous faisons et le but surnaturel que nous laissent entrevoir les promesses divines. Toute action,

(1) « Per legem homo dirigitur ad actos proprios in ordine ad finem ultimum ; et si quidem homo ordinaretur tantum ad finem qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non oporteret quod homo haberet aliquid directivum ex parte rationis supra legem naturalem et legem humanitus positam quae ab ea derivatur ; sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis aeternae quae excedit proportionem naturalis facultatis humanae, ideo necessarium fuit ut supra legem naturalem et humanam dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus data » (I^a II^ae, qu. xci, art. 4).

commandée en nous par un vouloir réfléchi, a donc un retentissement éternel : elle nous amène à la possession de Dieu ou elle nous en éloigne ; elle est gain ou perte, acompte pour le Ciel ou déchet qui nous vaudra la damnation. L'acte moral nous apparaît soumis au jugement de Dieu en même temps qu'à celui de notre conscience. Il est bon, s'il exprime notre obéissance à la Loi divine ; il est mauvais, s'il est en contradiction avec elle, et dans ce dernier cas, c'est le désaccord flagrant avec la volonté divine, c'est-à-dire le péché (1).

Cette notion du péché, offense grave envers Dieu et qui entraîne la perte de la vie éternelle, est un mobile de première valeur dans la conscience chrétienne. Eviter le péché : voilà un mot d'ordre qui apparaît comme étant toujours de rigueur et ne souffre pas d'exception.

Toutefois ce considérant peut prendre divers aspects qui donnent à nos points de vue de conscience des orientations différentes.

Un Dieu, qui nous aime et nous appelle à la communication de sa vie dans l'amour, ne saurait être impunément offensé par nous. Dans notre sensibilité toujours inquiète de la prospérité de notre moi, dans notre volonté affairée de tout ce qui concerne notre bien propre et qui répugne instinctivement à tout mal qui nous menace, peut s'établir en premier lieu un sentiment de peur vis-à-vis des sanctions de la justice de Dieu : crainte « servile » principalement motivée par la considération de la punition, crainte qui voit surtout, dans le Dieu offensé, celui qui inflige le châtiment et, dans l'offense, le fait brut qui déchaîne les rigueurs de la justice (2).

Ne rougissons pas d'avouer qu'à certaines heures d'affolement notre conscience morale a besoin, pour refouler

(1) Saint Thomas adopte la définition du péché donnée par saint Augustin : « Peccatum est dictum, vel factum vel concupitum contra legem aeternam » (I^a II^ae, qu. LXXI, art. 6).

(2) II^a II^ae, qu. XIX, art. 2.

des tentations trop aggressives, d'exciter en nous de salutaires paniques en évoquant la perspective des peines vengeresses par lesquelles l'Amour infini méprisé punira nos iniquités. Acceptons, au surplus, cette crainte « servile » comme un bienfait et déjà comme un don de Dieu : force d'arrêt, frein rude et brusque qui enraye nos glissades vers la perdition, premier mouvement de repentir mais en même temps principe d'une attention portée vers Dieu et qui, si nous sommes sensibles à la grâce, nous amène à le voir non pas seulement comme le vengeur de l'offense, mais comme le Père dont nous avons méconnu et outragé la bonté (1).

Mais alors, pour que, de « servile » qu'elle était, cette crainte devienne « filiale », il faut une nouvelle lumière et une nouvelle impulsion dans notre conscience : il nous faut passer de la foi « informe » à la foi « vive », de la terreur à l'amour, d'une conduite résignée à servir dans la contrainte, à une conduite dont les actes vont être vigoureusement promus et comme jetés en avant, vers le Dieu qui en attend l'hommage, par une charité impatiente de prouver sa ferveur.

*
* *

La Charité surnaturelle survenant dans la psychologie de notre conscience morale y produit — ce n'est pas trop dire — un bouleversement complet.

L'amour mène tout l'homme, car celui-ci ne peut rien faire sans y être attiré par une fin voulue, c'est-à-dire aimée (2). Or, avec la Charité, c'est l'amour qui va régner en maître.

(1) Cf. ibid., art. 4. — Cf. Conc. Trid., Sess. 14, De paenitentia, cap. 4 : « Si quis dixerit gehennae metum, per quem ad misericordiam Dei de peccatis dolendo confugimus, vel a peccato abstinemus, peccatum esse aut peccatores pejores facere, anathema sit. »

(2) « Omne agens agit propter finem aliquem. Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est

La Foi, vivant en nous sans la Charité, ne peut que nous montrer, dans un lointain froid et effacé, le Dieu dont nos lèvres confessent pourtant la présence, dont nous savons les desseins sur nous et dont la Loi nous presse et nous objurgue. Mais l'Amour essentiel qui, dans une incessante donation, nous a créés pour l'aimer, allant jusqu'à la « folie » de racheter notre salut par les mérites infinis de la Croix, cet amour que notre foi engourdie ne veut pourtant point renier, n'éveille pas d'écho dans nos consciences pécheresses. N'aimant que nous et ce qui nous satisfait immédiatement et dans n'importe quel plaisir pourvu que ce soit pour nous du plaisir, nous ne voyons Dieu qu'à travers sa Loi, comme le justicier qui en punit l'infraction. Nous ne regardons Dieu que pour le craindre et marcher en esclaves devant lui, courbant le dos sous la consigne de son commandement et la menace des sévérités de sa justice.

Mais qu'à la Foi s'ajoutent l'Espérance et la Charité, que non seulement nous connaissions Dieu et les rigueurs de sa Loi, mais que nous nous prenions à désirer de nous unir à Lui, que notre cœur éclate enfin sous la touche de la grâce et s'ouvre tout entier aux appels de l'amour infini pour rendre à son tour l'amour, — cet amour qui n'est que l'amour d'un cœur d'homme mais qui est déjà l'infini, puisque c'est Dieu qui l'allume et lui donne pour objet l'infini vivant, — et voilà notre conscience morale radicalement transfigurée en ses bases d'appréciation, en ses points de vue directeurs, en ses principes de valeur.

La Loi divine incarnant la justice de Dieu s'apprêtant à nous punir : tel est donc le code moral de la Foi sans amour. Mais si l'Espérance surnaturelle s'affirme et s'épanouit en nous, nous sommes nécessairement sollicités à être plus attentifs à la miséricorde de Dieu qu'à sa justice (1). Nous entrevoyons qu'en somme sa bonté l'oblige

quod omne agens, quodcumque agit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore. » (I^a II^ae, qu. XXVIII, art. 6.)

(1) « In Deo est considerare et justitiam secundum quam peccantes

à la justice qui punit nos fautes, mais que, d'autre part, son amour conserve la primauté, dans la Rédemption qu'Il nous offre, dans le pardon auquel Il nous appelle, dans le secours qu'Il nous prête pour la délivrance de nos faiblesses et la consécration nouvelle de son intimité.

Que cette intimité existe enfin dans un plein retour de notre cœur vers Dieu, et voici une transformation absolue dans les profondeurs mêmes de notre conscience (1).

Devant la Charité, la Loi ne peut plus apparaître comme une consigne désobligeante infligée par un Dieu prêt à punir.

La crainte « servile » — médiocrité qui a sa valeur d'influence, mais enfin médiocrité — doit faire place à la crainte « filiale » qui n'est pas autre chose que l'application attentive de l'amour à ne pas blesser l'amour.

Si nous aimons Dieu parce que nous avons reconnu sa bonté, si nous l'aimons en lui-même et pour lui-même, le péché, certes, doit être redouté par nous, et il doit l'être jusqu'à l'horreur ; mais la peur qui nous saisit en face de lui vient moins de la « punition » dont il nous menace que de la « faute » qu'il contient. Cette fois, notre cœur s'afflige du péché comme d'une offense directe à la Bonté et à l'Amour, comme de la rupture d'une amitié qui nous donnait le Bien suprême : la possession même de Dieu (2).

punit et misericordiam secundum quam nos liberat. Secundum ergo considerationem ipsius misericordiae insurgit in nobis spes » (II^{a} II^{ae}, qu. XIX, art. 1, ad 2).

(1) Les « habitus » des vertus théologales de Foi, d'Espérance et de Charité nous sont donnés ensemble et en même temps que la grâce sanctifiante, les Dons du Saint-Esprit et les Vertus morales « infuses ». Mais il reste que, dans l'ordre de genèse, les attitudes d'âme produites par chacune des vertus théologales doivent être distinguées l'une de l'autre : nous croyons, nous espérons, nous aimons. Rappelons aussi que c'est l'épanouissement de la Charité qui donne leur perfection à la Foi et à l'Espérance (Cf. I^{a} II^{ae}, qu. LXII, art. 4).

(2) « Quandoque homo propter mala quae timet ad Deum convertitur et ei inhaeret ; quod quidem malum est duplex, scilicet malum poenae et malum culpae. Si ergo aliquis convertatur ad Deum et ei inhaereat propter timorem poenae, erit timor servilis ; si autem

Cette crainte filiale, qui tient notre conscience en éveil de l'observance de la Loi divine, n'est qu'une conséquence d'un mouvement plus essentiel. Nous craignons d'offenser Dieu parce que nous l'aimons, c'est donc la preuve que véritablement nous l'aimons. Nous aimons avant d'appréhender les défaillances de notre amour ; nous voulons être fidèles avant d'envisager nos possibilités d'inconstance.

Car la première impulsion de l'amour est de rendre l'amour, de donner en retour du don. La charité pour Dieu devient ainsi en nous l'amour premier qui éclipse tout amour contraire et ramène nos complaisances les plus légitimes à l'unique complaisance qui les rassemble toutes et nous fixe en l'amabilité divine. Il n'y a plus pour nous qu'une raison d'agir qui engage avec elle toutes les autres raisons d'agir. Nos élans vertueux et nos mobiles de conduite ne peuvent plus présenter que cette forme : servir l'amour en ordonnant tous nos actes à nous unir à Dieu, dans la sécurité d'une réciproque amitié (1).

Motrice et ordonnatrice de toute notre activité en vue de notre fin surnaturelle, la charité a un retentissement direct sur le jugement de notre conscience : elle pose devant ce jugement une valeur première qui doit l'emporter sur toutes les autres valeurs et les mesurer toutes.

Mais, avant de suivre cette influence dans le jugement immédiatement pratique de notre conscience, insistons sur le renforcement de lumière que la Charité apporte à la Règle même de la conscience : la Loi divine.

propter timorem culpae, erit timor filialis ; nam filiorum est timere offensam patris » (II^a II^{ae}, qu. XIX, art. 3).

(1) « Oportet quod in moralibus id quod dat actui ordinem ad finem, det ei et formam. Manifestum est quod per charitatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum » (II^a II^{ae}, qu. XXIII, art. 8). — « In actibus omnium virtutum est formale id quod est ex parte caritatis ; et pro tanto dicitur forma omnium virtutum, in quantum scilicet omnes actus omnium virtutum ordinantur in summum bonum amatum. » (Quest. Desp. *De Caritate*, quest. un., art. 3.)

Si j'aime Dieu dans la ferveur de la Charité, ma Foi en lui et en son plan d'amour sur moi s'illumine singulièrement. Car l'amour, dès qu'il prend son ardeur, entre dans une impatiente curiosité de connaître de mieux en mieux l'objet de sa complaisance. Aimant Dieu qui m'attire à Lui en me donnant une Loi dont l'observance est la plus sûre garantie de le posséder, comment ne serais-je pas en perpétuelle émulation d'en connaître la teneur complète et les multiples prescriptions, de demander à l'enseignement qui me la transmet et à toutes les sources qui me la révèlent et me l'expliquent, les délicatesses de précision dont je suis avide? Connaîtrais-je donc jamais assez ce Dieu qui m'aime et qui attend de moi que je lui prouve mon amour?

Dieu facilite encore cette pénétrante intelligence de l'idéal surnaturel par les dons de Sagesse, d'Intelligence et de Science qui sont comme autant de divinations, sous la motion du Saint-Esprit, des meilleurs règles d'une conduite morale inspirée par la Charité (1).

Si la Charité me presse de son obsédante ardeur, ne serai-je donc pas attentif à deviner toute les exigences de la volonté de Dieu exprimées dans sa Loi, à en scruter les raisons d'opportunité et de convenance, à approuver les motifs mêmes qui ont amené Dieu à poser les préceptes dont l'accomplissement m'assurera la vie éternelle? Ne serai-je pas encouragé à apprécier mes devoirs, mes obligations, mes charges, mes emplois et jusqu'à ma tâche

(1) Les Dons d'Intelligence, de Science et de Sagesse, s'ils sont premièrement ordonnés à la vie contemplative, n'en sont pas moins « *pratiques* » par extension, de même que la Foi dont ces mêmes Dons corroborent les certitudes. Dans la II^{a} II^{æ}, qu. VIII, art. 4, saint Thomas fait une belle synthèse des Dons intellectuels tant au point de vue de la vie contemplative que de la vie active. Nous ne pouvons développer ici toutes les ressources de lumière qu'apporte à la direction de notre vie morale l'exercice des Dons afférant aux vertus théologales. Cette remarque vaut d'ailleurs pour tout cet article qui vise surtout à donner le schème général de la conscience surnaturelle vue en ses articulations principales, et qui s'abstient par principe de trop longs développements.

banale et journalière dans cette vue de sagesse qui n'approuvera mes visées et mes intentions que dans la mesure où elles se porteront vers Dieu ? Engagé dans la monotonie des jours et l'encombrement des événements humains, j'échapperai à leur contingence et à leur matérialité, je serai en garde contre leurs risques et leurs pièges ; mon esprit de foi m'avertira de leurs tentations et de leurs dangers. Dieu lui-même me garantira opportunément la science de le servir en l'aimant (1).

Ainsi rayonne dans la lumière, au sommet de ma conscience, la Loi divine : expression de la raison éternelle. Ma Charité n'a plus qu'à presser ma propre raison de l'adopter et de la suivre comme la Règle première de toute ma vie.

*
* *

La conscience est avant tout le jugement de valeur de nos actions pratiques, et elle n'en considère la Règle que pour les mesurer sur elle et, par cette comparaison intelligente, les apprécier.

La Charité, vivant en nous, exige l'accomplissement de toutes les vertus ; elle nous en donne le goût anticipé et nous assure la volonté efficace de les pratiquer. Encore faut-il que nous abordions cette œuvre pratique dans sa pratique même ; car la vie morale est dans les mœurs, c'est-à-dire dans le déroulement des actions particulières et concrètes.

Dieu, qui déjà nous a octroyé les principes fondamentaux de notre vie surnaturelle : les Vertus théologales et les Dons du Saint-Esprit, doit à sa bonté d'ouvrir encore sa richesse pour nous donner les principes plus immédiats

(1) Sur l'orientation pratique des Dons d'Intelligence, de Sagesse et de Science, voir pour le Don d'Intelligence : II^{a} II^{ae}, qu. VIII, art. 3 et 4 ; — pour le Don de Sagesse : ibid., qu. XLV, art. 3 ; — pour le Don de Science : ibid., qu. IX, art. 3.

des œuvres qu'il attend de nous. Il nous a révélé le mystère de l'amitié qu'il nous prépare ; il a mis en notre volonté le désir de répondre à ses avances et l'espoir d'y atteindre par son secours ; il a attisé dans notre cœur la flamme ardente d'un amour qui répond au divin amour. Dieu nous a tout donné : la foi, l'espérance, l'acte même d'amour que nous avons pour Lui. Or, cet amour veut aboutir et, pour mériter Dieu, réussir tout d'abord la sanctification de la vie telle que le demande la Loi même de Dieu.

Mais, sans de nouveaux dons divins, comment cette œuvre de sanctification pratique serait-elle réalisable ? Soulevés vers Dieu par des énergies qui nécessairement dérivent de Lui, tant nos capacités naturelles sont défaillantes, nous retomberions, ici encore, dans une impossibilité radicale, s'il fallait, par nos propres forces, diriger la conduite surnaturelle qui maintenant nous oblige. Notre prudence humaine, dont la myopie ne peut voir plus loin que nos commodités raisonnables, ne saurait aspirer à réglementer une vie qui a pour exemplaire et modèle la vie même de Dieu. Et c'est pourquoi celui-ci nous donne, avec sa grâce, non seulement les Vertus théologales et les Dons du Saint-Esprit, mais toutes les Vertus morales « infuses », c'est-à-dire l'organisme complet de la vie surnaturelle (1).

(1) « Cum caritate simul infunduntur omnes virtutes morales. Cujus ratio est quia Deus non minus perfecte operatur in operibus gratiae quam in operibus naturae. Sic autem vidimus in operibus naturae, quod non invenitur principium aliquorum operum in aliqua re, quin inveniantur in ea quae sunt necessaria ad hujusmodi opera perficienda : sicut in animalibus inveniuntur organa quibus perfici possunt opera ad quae peragenda anima habet potestatem. Manifestum est autem quod caritas, inquantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium omnium bonorum operum quae in finem ultimum ordinari possunt. Unde oportet quod cum caritate simul infundantur omnes virtutes morales quibus homo perficit singula genera bonorum operum » (I^a II^{ae}, qu. LXV, art. 3). — « Oportet quod similiter cum caritate infundantur habituales formae expedite producentes actus ad quos caritas inclinat. Inclinat autem caritas ad

Dès lors, voici, dans notre conscience, une sécurité sans pareille pour son labeur de discernement.

La Charité la guide et l'applique aux meilleures trouvailles pour la réalisation de la vie divine. Mais, en face d'un but si excellent, nos prudences humaines ne sont plus à niveau. Car, qu'on le remarque avec soin, il ne s'agit pas seulement pour ma conscience d'ordonner toutes mes actions, quelles qu'elles soient, au but d'amour que poursuit ma charité. Il le faut certes ; mais il faut davantage, car ce bien divin à conquérir diffère essentiellement du bien humain, même le plus raisonnable, auquel pourrait aspirer mon honnêteté naturelle : les actes qui m'y acheminent ne peuvent donc plus avoir la même mesure (1). Pour ne prendre qu'un exemple, l'obligation de la tempérance et sa pratique concrète différeront singulièrement si je me guide, non pas sur les principes accommodants de ma raison naturelle, mais sur la Loi divine qui inscrit dans son code le précepte de la pénitence et de la mortification. Si mes renoncements aux passions déréglées doivent être l'hommage de mon cœur à un Dieu crucifié dont la pureté est sans tache, ils seront autrement sévères que si je n'ai pour avertisseurs que les usages de l'honnêteté humaine et les préceptes conciliants de la vague loi naturelle (2).

Par la vertu « infuse » de Prudence, me voici donc mis par Dieu au niveau des exigences d'une charité qui cherche, dans l'accomplissement de la Loi de Dieu, les preuves de mon attachement. Le jugement pratique de ma conscience s'éclaire d'une lumière intérieure dont Dieu lui-

omnes actus virtutum, quia cum sit circa finem ultimum, importat omnes actus virtutum » (Quæst. Disp. *De Virt. Card.*, qu. un., art. 2).

(1) « Virtus infusa et acquisita non solum differunt secundum ordinem ad ultimum finem, sed etiam secundum ordinem ad propria objecta » (I^a II^æ, qu. LXIII, art. 4, ad 1). Voir également Quæst. Disp. *De Virt. in com.*, quæst. un., art. 10, ad 10.

(2) Cf. I^a II^æ, qu. LXIII, art. 4, et Quæst. Disp. *De Virt. in com.*, quæst. un., art. 10, ad 8.

même entretient la clarté. Pour toute œuvre qui concerne mon salut et doit accroître mon amitié avec Dieu, cette lucidité ne me fait pas défaut tant que ma charité retient Dieu dans mon cœur et, avec sa présence goûtée, la continuation de ses dons.

Car la donation divine n'épuise jamais ses largesses. Pour que mon discernement de conscience ait toutes ses garanties à l'endroit de toute action qui se rapporte à ma vie surnaturelle, non seulement Dieu « infuse » en mon intelligence la vertu de Prudence, mais il raffermit la faiblesse des facultés de mon être dont la prudence guidera les actes. Il met surnaturellement en elles des dispositifs stables qui les rendront souples aux injonctions de ma conscience éclairée de l'esprit de foi : la vertu de Justice dans ma volonté, les vertus de Tempérance et de Force dans mes puissances affectives et sensibles.

Car, n'en doutons pas, c'est de là, de ces centres profonds où la chair s'insurge avec rage contre l'esprit, où le moi orgueilleux rumine sa domination, où il nous paraît logique de piétiner tout ce qui fait obstacle à notre bien individuel, où des frénésies de basses jouissances nous dévorent de leurs ardeurs, c'est de tous ces foyers de concupiscence, d'orgueil, d'égoïsme et de révolte que déjà, dans l'ordre naturel, sortent les nuages qui obnubilent notre conscience, les tyrannies qui essaient de la dompter et les sursauts qui la font chavirer. Comment pourrait s'établir une habituelle rectitude de jugement de conscience tant que ces contraditions ne seront pas mises à même d'être surmontées ? Nous acquiesçons plus volontiers à un commandement qui va dans le sens de nos attraits. Si déjà nous avons progressé dans la vertu, et si nos mauvaises tendances ont émoussé leur vigueur, nos verdicts de conscience se heurtent à moins de résistance, ils développent leur assurance et sont plus forts à s'imposer. A la vertu parfaite appartient la rectitude certaine de la conscience (1).

(1) « De fine habet aliquis rectam existimationem per habitum vir-

Il en est de même dans l'ordre de notre activité surnaturelle. C'est notre Charité qui oriente notre conscience et l'applique au discernement de l'action sanctifiante. Pour qu'un tel discernement soit habituellement sûr de ses visées, sans risque d'un échec, au milieu des multiples obstacles qui entourent nos actions, Dieu, qui l'appuie de sa grâce, le corrobore au surplus par la garantie des Vertus morales « infuses ». Celles-ci, par leur présence même, mettent, en des puissances rétives à la domination de l'esprit, l'apaisement et la vigueur qui les adaptent au régime normal de l'obéissance. Chez le vertueux, la conscience surnaturelle n'a pas à craindre d'être obscurcie ou de vaciller : sa Charité l'excite à observer la Loi de Dieu, et l'attrait ressenti de la vertu assure l'appréciation judicieuse des actes commandés par l'amour.

Dieu va plus loin encore dans cette sollicitude dont il entoure notre conscience. Même dirigés par les ferveurs et les intuitions de la charité, même assurés en leur rectitude par l'attrait de toutes les vertus, nos prudences humaines restent parfois tremblantes et hésitantes. Nos actions prennent aux circonstances qui les accompagnent des aspects imprévus et déconcertants qui mettent en défaut nos inquisitions les plus minutieuses et nos conseils les plus avisés. Nos règles morales et nos lois générales ne nous apparaissent pas toujours, dans une claire vue d'esprit, rejoindre leur application, et il nous est souvent

tutis moralis ; quia, ut Philosophus dicit in III Ethic. (cap. v a med.) : Qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei ; sicut virtuoso videtur appetibile, ut finis, bonum quod est secundum virtutem ; et vitioso illud quod pertinet ad illud vitium ; et est simile de gusto infecto et sano. Unde necesse est quod quicumque habet prudentiam habeat etiam virtutes morales, similiter etiam quicumque habet caritatem, oportet quod habeat omnes alias vertutes » (Quaest. disp. *De Virt. Card.*, quaest. un., art. 2). — Voir encore I^{a} II^{ae}, qu. LXV, art. 1, 2 et 3. Lire les remarquables commentaires de Cajetan sur les articles 1 et 2. Dans le commentaire de l'art. 2, voir un résumé concis de la connexion de toutes les vertus morales entre elles et dans la charité : « Secundo averte... etc. »

difficile de connaître notre devoir. Certaines obscurités se lèvent en face de nos meilleures intentions et nous font hésiter : telle action qui nous appelle est-elle voulue et agréée de Dieu, ordonnée par sa Loi ou défendue par elle ? Notre charité exige une solution qui parfois échappe aux perspicacités les plus attentives de notre raison.

Dans l'ordre humain et en pareille occurrence, nous demandons conseil à de plus intelligents et à de plus adroits que nous. Dans l'ordre surnaturel et vis-à-vis d'une conduite tout intérieure qui intéresse notre salut personnel, ces bons conseillers n'abondent pas. Même si la Providence nous ménage la paternité dévouée de leur vigilance, il arrive que leurs avis ne peuvent pas toujours être immédiatement sollicités. Or, l'action nous presse : il faut agir, fournir une réponse, accomplir une démarche, repousser ou agréer telle ou telle suggestion, discerner, sans ajournement possible, ce qui est en accord ou en désaccord avec la Loi de Dieu, ce qui est conforme ou non à sa volonté. Comment la bonté divine ne viendrait-elle pas au-devant de cet amour pour prêter secours à sa faiblesse ? (1)

Avec la Prudence « infuse », Dieu nous octroie le Don de Conseil. Il devient lui-même notre conseiller. La Sagesse éternelle se fait notre sagesse et la règle suprême de toute rectitude ; l'Intelligence, qui comprend et scrute toutes choses en ses profondeurs, prête à notre intelligence, par la mystérieuse motion de l'Esprit-Saint, une perspicacité

(1) « Prudentia vel eubulia, sive sit acquisita sive infusa, dirigit hominem in inquisitione consilii secundum ea quae ratio comprehendere potest : unde homo per prudentiam vel eubuliam fit bene consilians vel sibi vel alii. Sed quia humana ratio non potest comprehendere singularia et contingentia quae occurrere possunt, fit quod *cogitationes mortalium sunt timida, et incertae providentiae nostrae*, ut dicitur *Sap.* IX. Et ideo indiget homo in inquisitione consilii dirigi a Deo, qui omnia comprehendit. Quod fit per donum Consilii, per quod homo dirigitur quasi consilio a Deo accepto. Sicut etiam in rebus humanis qui sibi ipsis non sufficiunt in inquisitione consilii a sapientioribus consilium requirunt » (II^{a} II^{ae}, qu. LII, art. 1, ad 1).

suraiguë dans les voies qui nous mènent à Dieu (1). De cette motion, nous ne ressentons pas la touche mais seulement les effets : nos incertitudes tombent, les voiles obscurs se déchirent, l'anxiété du doute se change en la paix de la certitude ; une illumination se produit qui éclaire opportunément la décision à prendre. Le jugement de notre conscience se rassure dans une intelligence nette de ses motifs, et dans la conviction de sa propre évidence (2).

***

La conscience surnaturelle reste donc, en son fond, un jugement de notre raison qualifiant la moralité de nos actes. Ce jugement tient sa perfection de son excellence surnaturelle.

La base d'appréciation de ce jugement de valeur ne réside plus dans les préceptes moraux que notre raison découvre comme les premiers principes de l'honnêteté. La Loi divine absorbe ceux-ci et les dépasse de toute la hauteur de la fin surnaturelle qu'elle doit servir et qui est la communication par la grâce et la gloire de la vie même de Dieu. La Foi fixe le regard de notre conscience sur cet idéal de la Loi divine, expression de la raison éternelle, règle suprême de la conduite sanctifiée et raisonnable des enfants de Dieu. Et puisque ce Dieu, qui se promet à nous, nous donne l'Espérance de le posséder ; puisque enfin Il met en nous l'Amour qui nous attache à son amabilité infinie, comment cet espoir fort en sa certitude, comment cet amour puissant en sa ferveur ne reflueraient-ils pas sur notre esprit pour l'appliquer, par les dons d'Intelli-

(1) « Ratio aeterna est suprema regula omnis humanae rectitudinis. Et ideo prudentia, quae importat rectitudinem rationis, maxime perficitur et juvatur secundum quod regulatur et movetur a Spiritu Sancto ; quod pertinet ad donum consilii » (ibid., art. 2).

(2) « Mens viatorum movetur a Deo in agendis per hoc quod sedatur anxietas dubitationis in eis praecedens » (ibid., art. 3).

gence, de Sagesse et de Science, à mieux comprendre les prescriptions d'une Loi destinée à nous conduire au terme même de notre espoir et de notre amour ?

Sous la lumière de cette Loi, sous l'impulsion de cet amour, la conscience apprécie, en connaissance de cause les réalisations concrètes de la vie sanctifiée ; elle stimule énergiquement l'action qui sera l'expression la plus vraie et la plus affectueuse du service de Dieu. Les Vertus Cardinales infuses et le Don de Conseil assureront cette fonction essentielle de la conscience, savoir : le jugement de Prudence surnaturelle, qui aura pour mot d'ordre la Loi divine, pour excitant la Charité, pour appui toutes les autres Vertus, et enfin pour suprême garantie, la lumière même de l'Esprit-Saint.

La conscience chrétienne, en sa genèse comme en ses progrès et en sa perfection, est l'œuvre entière de la grâce de Dieu.

Le Saulchoir.

Fr. H.-D. Noble, O. P.

Importance respective de la préparation à la sainte Communion et de l'action de grâces

La sainte Eucharistie continue, à travers les âges, l'œuvre rédemptrice et sanctificatrice du Calvaire, et elle en applique aux âmes, par la sainte Communion, les fruits infinis. Elle est le plus grand bienfait accordé, sur la terre, à l'homme. On ne saurait donc assez, chaque fois, se préparer à recevoir une grâce si extraordinaire, et en remercier Celui qui nous témoigne ainsi tant d'amour et de générosité. Quel étonnant mystère, en effet, et quelle munificence de la part de notre Dieu !,C'est Notre-Seigneur lui-même qui se donne à nous avec toutes les richesses de sa double nature, divine et humaine, et avec tous les trésors de son Cœur. Et ce don incomparable, il le fait par un mode d'union dont le symbolisme si expressif contient d'incomparables richesses doctrinales. Le rit extérieur nous montre une manducation matérielle de pain et de vin, mais cette manducation sensible est une image exacte, quoique déficiente, de la nutrition spirituelle qui s'accomplit invisiblement dans l'âme. Celle-ci se nourrit de Dieu, reçoit une vie proprement divine qui deviendra en elle principe d'actes divins et l'élèvera à un degré de charité où elle trouvera comme un avant-goût de l'éternelle béatitude : le Ciel sur la terre, moins la vision et la plénitude de la paix.

Il n'est donc pas surprenant que les Maîtres de la vie spirituelle recommandent si instamment, aux fidèles qui communient, la double pratique de la préparation et de l'action de grâces. Du reste, le sentiment général du peuple chrétien est en conformité avec cet enseignement. La plupart des âmes qui ont l'habitude de la communion plus ou moins fréquente croiraient manquer à une importante obligation et se priver d'un sérieux bénéfice spirituel, si elles n'apportaient une grande ferveur à ces deux pratiques. Elles sentent comme d'instinct la nécessité de faire à l'Hôte divin une demeure digne lui, et de lui témoigner, pour un tel don, la plus ardente gratitude. Elles comprennent qu'il faut user, dans les rapports avec Dieu, au moins de la même délicatesse, de la même reconnaissance et de la même générosité, que lorsqu'il s'agit de convenances ou de devoirs vis-à-vis de bienfaiteurs terrestres.

Mais de ces deux actes, préparation et action de grâces, quel est, en réalité, le plus important? Afin de prévenir toute confusion dans la lecture de ces pages, et d'orienter tout de suite nos pensées vers un but précis, je n'hésite pas à dire, moyennant les distinctions et les réserves qui seront faites dans la suite, que *c'est la préparation.*

Avant d'aborder les raisons proprement théologiques, un fait le prouverait préalablement, à la façon d'un argument *sed contra* de saint Thomas : c'est que si on s'en tient simplement aux conditions exigées en toute rigueur pour que la Communion ne soit pas indigne, la préparation est indispensable, tandis que l'action de grâces ne l'est pas. Un homme en état de péché mortel doit d'abord, s'il ne veut pas se rendre coupable de sacrilège, purifier sa conscience par le repentir, la confession et la pénitence, tandis qu'il ne commettra pas de faute grave, peut-être même en raison des circonstances, pas de faute du tout, s'il omet le quart d'heure de recueillement dont les âmes pieuses font suivre d'habitude la réception de l'Eucharistie.

Il s'agit, dans ce cas, d'un *minimum :* nous y cherchons simplement ce qui est requis et suffit pour éviter une pro-

fanation et pour bénéficier de ce qu'on pourrait appeler l'*essentiel* du Sacrement. Mais au-dessus de ce strict indispensable, il n'y a plus que des différences de degré qui ne modifient en rien et qui confirment le fond de la thèse : une ferveur plus ou moins ardente dans les âmes, une aptitude, chez elles, plus ou moins grande à se laisser mouvoir par les souffles de l'Esprit divin. Simples modalités qui se surajoutent, selon les individus et selon les circonstances, mais qui n'infirment donc nullement la valeur de cet exemple concret. Au contraire. L'application de la doctrine qu'il contient se fera dans des conditions supérieures d'efficacité, d'étendue et de durée, chaque fois que la grâce sacramentelle trouvera, pour déployer ses richesses, un terrain mieux disposé.

Cependant, chez beaucoup de personnes adonnées à la piété, — chez la plupart peut-être, — une tendance existe à attacher plus d'importance, au moins effective, à l'action de grâces. Certes, elles ne négligeraient pas, préalablement, de purifier avec soin leur conscience, de s'exciter à la contrition et à la haine du péché, d'offrir à Dieu quelques sacrifices pénibles, et de formuler des « actes » où elles s'efforcent de mettre le plus de dévotion possible. Mais en définitive, c'est à l'action de grâces qu'elles réservent leurs meilleurs soins et toute la délicatesse de leur piété. Elles gardent pour ces minutes d'intimité divine avec le Cœur du Maître les élans les plus enflammés de leur amour. Et c'est très bien. On ne saurait assez encourager une telle pratique pour les moments si précieux qui suivent la Communion. Nous verrons plus loin que ce colloque divin, ce cœur à cœur avec Jésus est particulièrement propice aux formes les plus excellentes de l'oraison et à toutes les expansions de la prière.

Mais il importe encore davantage d'apporter autant et plus de soins à la préparation. Sans doute, dans les deux cas, avant et après, le mode que prend la piété revêt, de toute nécessité, des caractères différents. En soi, la préparation est plus austère et plus pénible. Elle fait un travail

de purification qui exige des efforts et des sacrifices. Les consolations et les douceurs sensibles y sont plutôt rares. Elles semblent réservées à l'action de grâces, et Notre-Seigneur les donne ou peut les donner à l'âme, entre autres motifs, en récompense de la générosité effective qui a précédé la Communion. Mais ces différences ne restreignent pas la portée du principe que nous n'avons jusqu'à présent formulé qu'en termes généraux.

Avant d'aller plus loin, nous attirons l'attention de nos lecteurs sur un point qui vient encore confirmer ce principe. Quoi qu'il en soit de l'importance relative de l'action de grâces, celle-ci dépend toujours de la ferveur apportée à la préparation. Les « consolations sensibles », nous venons de le voir, peuvent en dépendre, si Notre-Seigneur juge à propos de les accorder pour le bien de l'âme. Si, en fait, le communiant en est sevré, il ne doit pas en ressentir de trouble, de telles consolations ne faisant nullement partie de la perfection de la charité. Il lui reste l'essentiel. Car les bénéfices spirituels qu'il recueillera pendant l'action de grâces seront en dépendance directe et nécessaire du mode de préparation. Voici une âme qui, avant de s'approcher du Banquet sacré, s'est mise dans les dispositions les plus parfaites pour recevoir le plus dignement possible le Dieu de l'Eucharistie. Comme tout se tient dans la vie surnaturelle et dans l'exercice des vertus, ces mêmes dispositions auront une influence sur les prières qui suivront la sainte Communion : elles les rendront plus humbles, plus attentives, plus surnaturelles et plus confiantes, par conséquent plus puissantes. Touché par la sincérité et la ferveur des accents qui jailliront du fond de la conscience, Dieu versera plus abondamment sur cette âme les flots de sa grâce.

Ce qui aidera encore davantage à cette particulière efficacité de la prière après la communion, ce sera la grâce sacramentelle qui sera donnée à l'âme en proportion de la ferveur de la préparation. En définitive, on le voit, tout dans ce mystère de la nutrition spirituelle de l'âme par

l'Eucharistie, tout dépend du principe, du point de départ. Entre ces divers actes si importants, chacun à des points de vue différents, il y a un lien essentiel d'interdépendance.

Nous sommes ici dans le nœud de la question. Nous touchons au point précis de la doctrine théologique qui va nous permettre d'expliquer et de prouver la proposition formulée plus haut et objet de cette étude. Pour mieux le comprendre, quelques explications préalables sur les grâces sacramentelles sont indispensables.

Chaque sacrement donne donc à l'âme une grâce propre, spéciale, distincte de la grâce des autres sacrements. L'enseignement de saint Thomas, repris par tous les théologiens, sanctionné par l'enseignement de l'Eglise, est formel là-dessus. Du reste, si Notre Seigneur a institué sept sacrements au lieu d'un seul, c'est pour que chacun d'eux nous apportât des secours et des bienfaits surnaturels propres répondant à la diversité de nos besoins. La comparaison que l'Angélique Docteur emploie fait admirablement comprendre cette variété caractéristique des grâces sacramentelles. Dans la 3ª Pars de la Somme théologique (q. 65, a. 1) il assimile le développement de la vie surnaturelle à celui de la vie naturelle. Il n'y a dans cette assimilation rien d'artificiel ni d'arbitraire. Au surplus, les œuvres de Dieu ne peuvent se contredire. Elles s'harmonisent, au contraire, dans l'unité d'une conception dont les lignes générales se retrouvent avec les mêmes perpectives, à des plans différents.

Cette grâce essentielle, propre à chaque sacrement, est évidemment la plus importante. Chacun d'eux a été précisément institué par Notre-Seigneur pour répondre aux besoins divers de nos âmes et aux multiples lois qui gouvernent la conservation, le développement et le rayonnement de notre vie surnaturelle. D'autres grâces, à côté, subsidiaires, en quelque sorte, nous viennent des sacrements ; mais elles n'en dérivent pas à titre essentiel. Ils les causent comme le fait tout autre facteur d'ordre surnaturel, une prière, par exemple, un sacrifice, un acte ver-

tueux ; mais ce n'est plus, à proprement parler, en tant que sacrements. Ces grâces, nous devons les apprécier, les désirer, les recueillir avec soin, et les garder avec vigilance. Ici, tout a une valeur infinie. Seulement, puisqu'il s'agit de sacrements, ce qu'il faut *avant tout* rechercher et s'efforcer d'obtenir en plénitude, ce sont les richesses spirituelles qui découlent directement d'eux.

Tout en maintenant le principe de la transcendance absolue et du prix infini de chacun de ces dons divins, quels qu'ils soient, un ordre comparatif peut être cependant établi parmi les grâces sacramentelles elles-mêmes. De ce point de vue relatif, la plus importante est celle qui nous vient de l'Eucharistie et qui est une grâce de *nutrition spirituelle*. La comparaison employée par saint Thomas suffirait à nous en convaincre. Dans toute vie, en effet, l'acte le plus important pour son maintien, son accroissement et la mise en œuvre de ses énergies, c'est la nutrition. Le vivant comme tel, et à tous les degrés de la vie, a besoin d'une nourriture qu'il s'assimile régulièrement, qui agisse de façon constante dans son organisme, et qui compense ses déperditions continuelles, jusqu'à l'usure complète, jusqu'à la mort. *Primum vivere*. Il faut d'abord vivre. Et pour vivre il faut s'alimenter, se nourrir. Et de plus, les énergies vitales sont en proportion de la qualité de la nourriture et du degré d'assimilation.

Cette loi s'applique donc aussi à la vie surnaturelle, qui vaudra plus ou moins selon le profit qu'elle tirera de l'aliment divin contenu dans la Communion. La privation ou le mauvais emploi du pain suprasubstantiel que nous a préparé l'amour infini de notre Sauveur produit des symptômes et des résultats semblables à ceux que l'on constate chez un vivant dont la nutrition est défectueuse, insuffisante ou nulle : faiblesse, dépérition, troubles graves et mort.

En nous plaçant maintenant sur le terrain strictement théologique, la primauté eucharistique se manifeste encore avec évidence. « Tous les autres sacrements, nous dit

saint Thomas, sont ordonnés à celui-là comme à leur fin » (3 P., q. 65, a. 3). — « La sanctification que nous recevons des autres sacrements, déclare-t-il plus loin, est une préparation pour la perception ou la consécration de l'Eucharistie » (q. 73, a. 3).

Il n'y a donc pas pour nous, chrétiens, de grâce, en soi, plus importante que la grâce propre du sacrement de l'Eucharistie. Elle forme comme le fond même de notre vie chrétienne. Le Baptême et la Confirmation ne nous sont donnés qu'une fois. Le rôle de la Pénitence et de l'Extrême-Onction est accidentel. Le Mariage et l'Ordre ne sont conférés qu'à des catégories. L'Eucharistie, par sa nature, a une application incessante, et se rattache essentiellement à toutes les formes de notre activité spirituelle. C'est la réfection nécessaire à l'ouvrier qui use ses forces dans le labeur et la peine ou simplement au vivant comme tel. C'est le « pain de chaque jour » dont parle l'Oraison dominicale et que Jésus nous fait demander, après le règne de Dieu dans le Ciel et sur la terre, comme la première des grâces pour nous (1).

En vérité, donc, la première, et, nous l'avons dit, la plus importante. Qu'on médite, pour mieux s'en convaincre, la belle antienne de l'office du Saint-Sacrement : « O « Banquet sacré, où est reçu le Christ, renouvelée la mé« moire de sa Passion, l'âme remplie de grâce, et donné le « gage de la vie future. »

In quo Christus sumitur. « Dans le sacrement de l'Eucharistie, nous dit saint Thomas, c'est Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même substantiellement qui est contenu ; tandis que les autres renferment une certaine vertu instrumentale dérivée du Christ » (3 P., q. 65, a. 3). On peut donc dire de la sainte Eucharistie qu'elle est par excellence le *don de Dieu, Donum Dei* (Joan., IV, 10). Les dons qui

1) Telle est la doctrine, indiscutable. Peu de chrétiens y conforment leur conduite, mais ici encore, le fait, tout attristant qu'il soit, n'infirme pas la force impérieuse des principes.

nous viennent de Dieu dans l'ordre naturel sont, en définitive, étrangers à son être et distincts de lui quant à leur individualité et à leur nature, quoiqu'ils en dépendent pour leur existence. Ils sont assurément le témoignage irrécusable d'une puissance et d'un amour infinis. Mais de cette puissance et de cet amour ils ne portent en eux que le vestige. Quand nous réfléchissons à leur contingence et que nous admirons les magnifiques lois qui les gouvernent, ils deviennent pour nous le moyen de nous élever jusqu'à la connaissance et à l'amour de Celui qui les a créés. Par eux-mêmes, par une action directe qui leur serait propre, ils sont incapables d'aider à notre perfectionnement spirituel et moral.

Les dons surnaturels ont, au contraire, ceci de particulier qu'ils sont quelque chose de Dieu, ou plutôt, pour parler exactement, Dieu lui-même. Ils se réduisent, en effet, tous, à la grâce sanctifiante. Or, par la grâce sanctifiante Dieu habite en nous substantiellement, personnellement. De telle sorte que toute grâce surnaturelle qui ne rencontre pas d'obstacle à son action devient une pénétration de nos âmes par la Trinité, et aboutit ainsi, nous l'avons dit, à une déification de notre être humain : « Nous viendrons en lui, et nous établirons chez lui notre demeure » (Joan., XIV, 23).

Cette doctrine s'applique plus particulièrement à l'Eucharistie. Comme nous l'enseignait saint Thomas, il n'y a plus ici une simple vertu émanant de Jésus, et déjà produisant en nous une si merveilleuse et mystérieuse surélévation. Dans ce qu'on a si justement appelé le Sacrement de son amour c'est sa présence directe qui agit et qui constitue le don suprême, celui que la Charité infinie de Dieu ne semble pas pouvoir dépasser sur la terre, puisque ensuite, comme nous le disions plus haut, il ne reste plus que le Ciel. C'est pourquoi l'action de l'Eucharistie dans l'âme du communiant surpasse toutes les autres virtualités surnaturelles, tous les autres modes de sanctification employés par Dieu : car c'est l'auteur même de la grâce qui

la produit et l'accroît, et non plus un instrument étranger : instrument tout-puissant entre les mains de la Cause première, mais instrument (1).

Recolitur memoria Passionis ejus. Notre-Seigneur nous apporte dans la sainte Communion tous ses états terrestres et les mérites attachés à ces états, sa naissance, son enfance, sa vie cachée, son apostolat, sa Passion, sa Résurrection, sa gloire... mais surtout sa Passion. C'est principalement le Sauveur crucifié qui se donne dans la Communion, ayant avec lui, prêt à les communiquer à profusion, tous les trésors de miséricorde, de pardon et d'amour conquis dans le sacrifice du Calvaire pour le rachat, la sanctification et le salut de l'humanité. Par la volonté même de Jésus, et l'on peut dire par essence, l'Eucharistie est avant tout le mémorial perpétuel de la Passion. « Dans la nuit où il fut livré, il prit du pain et, après avoir rendu grâces, le rompit et dit : Prenez et mangez, ceci est mon corps qui sera livré pour vous. *Faites ceci en mémoire de moi* » (1 Cor., XI, 24).

Et c'est pourquoi, selon l'enseignement très explicite de l'Angélique Docteur, « les mêmes effets que la Passion du Christ a produits dans le monde, ce Sacrement les produit dans l'homme qui communie » (3 P., q. 79, a. 1). Qu'on médite bien ce texte. Qu'on donne à tous les mots leur valeur propre. Saint Thomas ne les a pas écrits sans les peser d'abord soigneusement. Il ne se contente jamais d'à peu près. Il parle toujours *formaliter*. Ainsi comprise cette phrase de la Somme ouvre, devant nos regards éblouis, les plus merveilleuses perspectives : la possibilité, si nous le voulons d'une volonté vraie, efficace, agissante, de recevoir à chaque communion, dans la mesure où une créature peut les recevoir, toutes les grâces de sanctification contenues dans la Croix et par conséquent de nous élever au même degré de perfection surnaturelle atteint par tant

(1) « Semper quod est per essentiam potius est eo quod est per participationem. » (3 P., q. 65, a. 3.)

d'âmes qui surent les utiliser, à travers les siècles, jusqu'à nos jours.

C'est dans ce sens que l'âme, par la sainte Eucharistie, est remplie de grâce : *mens impletur gratia*. Il s'agit d'une vraie plénitude.

Et futurae gloriae nobis pignus datur. Dans la sainte Communion, le Christ nous apporte le Ciel avec lui. Rigoureusement parlant, il ne peut être question ici-bas que de « gage » et d'espérance. Mais nos espérances chrétiennes, parce qu'elles s'appuient sur la parole infaillible de Dieu, renferment des certitudes que ne pourront jamais nous donner les promesses les plus assurées de ce monde. Soit impuissance, soit malice, les hommes ne réalisent pas toujours leurs engagements. Quant aux espoirs que nous fondons sur les choses ou sur les événements, ils sont aussi précaires : nous sommes de si faibles rouages dans le gigantesque mécanisme du monde! C'est pourquoi le cours de la vie nous apporte de si fréquents mécomptes.

Mais si dans l'ordre surnaturel il y a un point où la certitude de l'avenir atteint son suprême degré, où la réalisation semble se confondre avec l'espérance même, c'est bien dans l'Eucharistie considérée comme gage de salut. C'est une des parties de son enseignement où le Sauveur a été le plus clair et le plus formel. On n'a qu'à relire, pour s'en convaincre, le magnifique chapitre VI de l'Évangile de saint Jean. On trouvera là, condensé en quelques phrases toutes pleines de substance et d'onction divines, l'essentiel de la théologie eucharistique. Voici celles qui se rapportent directement à notre point de vue : « Si quel-
« qu'un mange de ce pain, il vivra éternellement... Celui
« qui mange ma chair et qui boit mon sang, a la vie éter-
« nelle, et je le ressusciterai au dernier jour... Celui qui
« mange ma chair et qui boit mon sang, celui-là demeure
« en moi et je demeure en lui. Voilà le pain descendu du
« Ciel. Vos pères ont mangé la manne et ils sont morts.
« Celui qui mange ce pain vivra éternellement. »

A-t-on remarqué, dans cet admirable texte, qu'une des

promesses de Jésus se fait au présent? « Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang a la Vie éternelle. » En vérité, il la possède réellement. S'il prend la précaution et la peine de la garder précieusement, si le péché ne vient pas la détruire en son âme, Dieu la lui maintiendra toujours. Après la mort corporelle, cette même vie n'aura pas besoin de changer de nature; elle ne fera qu'acquérir son plein resplendissement et revêtir un nom nouveau : la Grâce de ce monde s'appellera la Gloire éternelle.

Voilà le genre d'espérance que nous donne la sainte Communion : en ce qui dépend de Dieu, la promesse absolue, irrévocable, de la Béatitude céleste, avec le gage le plus assuré de cette Béatitude, c'est-à-dire la possession anticipée de Celui qui en sera le terme et l'objet. Le fidèle qui, après avoir communié dignement dans sa vie, n'atteindra pas cette fin surnaturelle, ne devra s'en prendre qu'à lui-même de son souverain malheur. C'est par sa faute qu'il aura gaspillé et dissipé ce trésor d'espérances éternelles.

Nous nous sommes un peu étendu sur toute cette doctrine pour bien montrer ce que nous apporte de bien spécial chaque communion faite pieusement, ce qu'elle nous donne par *sa vertu propre* et par toute l'ardeur des désirs du Cœur infiniment aimant du divin Maître. Les considérations qui précèdent ne nous ont pas placé en dehors de notre sujet. Elles s'y rattachent, au contraire, directement en ce sens qu'elles déterminent exactement ce que nous avons appelé *la grâce propre* du sacrement de l'Eucharistie.

(*A suivre.*)

Montpellier.

M.-Fr. Cazes, O. P.

Le « Motu Proprio » de Sa Sainteté Benoît XV sur les solennités du cinquantenaire du Patronage de saint Joseph

Sa Sainteté Benoît XV lance un appel au peuple chrétien pour l'inviter à une commémoration solennelle de l'acte auguste, par lequel Pie IX, il y a cinquante ans, l'a placé sous le Patronage de saint Joseph. Il constate avec joie que cet acte du pasteur suprême a donné naissance à un grand nombre d'Institutions pieuses en l'honneur du saint patriarche. Mais il souhaite que les effets salutaires de son intercession s'amplifient plus largement pour le bien de la société chrétienne et amènent un apaisement dans la société civile elle-même qui est troublée jusque dans ses profondeurs. Aussi exhorte-t-il tous les enfants de l'Eglise à recourir plus que jamais à la tutelle de saint Joseph, à redoubler d'instances et de supplications envers lui, en ce cinquantenaire de la déclaration de son universel patronage, pour que ce ministre des conseils du Très-Haut intervienne efficacement, dans la terrible crise où le monde entier se débat, en faveur de l'Eglise qui lui est confiée et de l'humanité dont l'Eglise est la lumière et le refuge.

La guerre, d'où nous sortons, est la plus violente secousse que les nations aient jamais ressentie ; elle a amoncelé d'autant plus de ruines, qu'elle a frappé une société antérieurement désagrégée et comme disloquée par la répudiation des principes chrétiens qui constituent l'armature d'un peuple. « Le fléau de la guerre, dit Benoît XV, s'est abattu sur les

nations le jour où les avait profondément infectées le naturalisme, cette peste effroyable de notre époque, dont le germe, en se développant, énerve le désir des biens célestes, étouffe la flamme de l'amour divin, soustrait l'homme à l'influence médicinale et élevante de la grâce du Christ, et le livre, privé finalement de la lumière de la foi et muni des seules énergies infirmes et corrompues de la nature, au débordement de ses passions. » Comment une société, atteinte par un mal aussi profond, aurait-elle pu réagir contre l'influence dissolvante d'une guerre, qui a bouleversé et rendu précaires les conditions d'existences de tant de créatures humaines ? Aussi constatons-nous que tous les liens sociaux sont détendus et comme brisés. La haine des classes s'est exaspérée et tourne à un antagonisme irréductible et féroce ; la sainteté de la foi conjugale et le respect de l'autorité paternelle ont perdu pour beaucoup leur salutaire prestige ; la jeune fille ne trouve plus, en bien des lieux, sa défense normale dans le sein de la famille. « Spectacle douloureux, déclare le Saint-Père, les mœurs sont plus corrompues et plus dépravées qu'elles ne furent jamais ; et « la question sociale » en devient de jour en jour si grave que l'on peut redouter les derniers malheurs. »

Ici le Saint Père analyse et stigmatise les utopies, dont « les pires fauteurs de désordres escomptent la réalisation de l'avènement d'une république universelle, basée sur les principes d'égalité absolue des hommes et de communauté des biens, d'où soit bannie toute distinction de nationalités et qui ne reconnaisse ni l'autorité du père sur les enfants, ni celle du pouvoir public sur les citoyens, ni celle de Dieu sur la société humaine. Mises en pratique, ces théories, dit Benoît XV, doivent fatalement déclancher un régime de terreur inouïe ». Ce régime sévit déjà dans une partie de l'Europe et menace de s'étendre, par une propagande audacieuse, à l'Europe entière.

Telle est, d'après le grand voyant du Vatican, la situation de la société contemporaine ; elle ne saurait être plus critique. On peut y distinguer un triple mal : le mal des Âmes, et c'est le naturalisme si fermement décrit par le Souverain Pontife ; le mal de la famille, et c'est le relâchement, sinon la dissolution complète des liens qui la constituent, fidélité des époux, autorité du père ; le mal de la société, et c'est le socialisme qui rejette toute autorité et méconnaît les lois fondamentales de toute société humaine.

Or saint Joseph est admirablement qualifié pour apporter un remède efficace à ces trois maux. Homme tout surnaturel dans sa vie et dans sa mission, il exclut le naturalisme du cœur de ses clients ; chef de la Sainte Famille, il rétablit la famille humaine sur sa vraie base ; humble artisan, il se présente comme un incomparable modèle d'abnégation et de patience, et il donne à comprendre de quelles magnifiques récompenses divines est couronnée au ciel la vie de travail et de justice de l'ouvrier.

*
* *

Combien nous devons savoir gré au Souverain Pontife d'avoir si nettement signalé le naturalisme comme étant l'erreur foncière, meurtrière des âmes, à notre époque! Le naturalisme se pose en négateur et en ennemi de la grâce ; il repousse avec dédain cette main du ciel tendue vers notre inconcevable misère ; il se flatte de réaliser la pleine justice par ce qu'il nomme les énergies de la nature. Or ces énergies, dit Benoît XV, n'offrent qu'infirmité et corruption ; ce sont des énergies morbides, impuissantes pour le bien, opérantes pratiquement pour le mal. La grâce de Dieu est appelée à produire dans l'âme ce double effet : de la guérir, car elle est malade ; de l'élever, car elle est collée à la terre. Le naturalisme n'accepte ni cette guérison, ni cette élévation. O naturalisme abject (ainsi parlait Léon XIII) qui éteins la foi, qui énerves l'espérance, qui étouffes la charité, qui allumes l'incendie des passions déshonorantes : de combien d'âmes tu es la perte éternelle !

Saint Joseph a mission de combattre et de refouler le naturalisme, parce qu'il est au premier chef l'homme de la grâce, prévenu par la grâce et fidèle à la grâce ; l'homme en qui la grâce exprime toute sa puissance de transfigurer la nature. Par elle, il monte à des hauteurs incalculables ; il devient l'époux de la Vierge Marie, le père putatif du Fils de Dieu. L'Eglise lui applique la prophétie de Jacob à l'ancien Joseph : « Joseph, tu es un fils d'accroissement ; tu es (comme porte le texte hébreu) la tige plantée au bord de la fontaine et dont les rameaux s'épanouissent sur la muraille. » La fontaine représente la grâce divine ; la racine de la sainteté de Joseph est baignée de cette eau vive : aussi s'épanouit-elle en rameaux verdoyants qui ornent l'Eglise et la nourrissent de fruits savoureux,

Nous reviendrons, dans le cours de cette étude, sur l'œuvre de la grâce en saint Joseph, sur la vigueur et la beauté de sa vie intérieure dans laquelle Dieu se complaisait et opérait ses grandes merveilles. Contentons-nous pour le moment de faire observer qu'une âme remplie de grâce exerce autour d'elle une influence de sanctification ; et ce rayonnement est d'autant plus étendu et pénétrant que l'âme est montée à un état plus déiforme. D'après ce principe très certain, l'influence de sanctification qui émane de saint Joseph est exceptionnellement efficace. Car on ne saurait douter qu'il n'ait atteint, après Marie sa chaste épouse, le plus haut degré de la grâce.

***

Le Saint-Père insiste tout spécialement pour que les familles qui veulent être chrétiennes se prévalent du Patronage de saint Joseph ; elles en recevront des secours très particuliers pour réaliser leur noble idéal.

« Joseph, dit il, nous amène directement à Marie, et Marie à la source de toute sainteté Jésus, qui par sa soumission à Joseph et à Marie a consacré les vertus familiales. Or, notre désir est de voir toutes les familles chrétiennes se renouveler en se conformant à de si beaux exemples de vertus. Ainsi, dès là que la communauté du genre humain repose sur le fondement de la famille, le jour où la société domestique acquerra plus de stabilité, où la sainteté conjugale, la concorde et la fidélité y seront plus religieusement sauvegardées, du même coup on verra comme une force nouvelle, un sang nouveau, se répandre sur tous les membres de la société humaine et la vertu du Christ y pénétrer jusqu'en ses derniers replis : ce jour-là nous verrons fleurir la réforme non seulement des mœurs privées, mais encore de la vie sociale et nationale. »

Les paroles du Saint-Père sont à méditer : elles nous révèlent le secret de la puissance d'intercession et d'influence de saint Joseph ; il agit conjointement avec Marie et Jésus. Il a son influence personnelle qu'il faut reconnaître très éminente; mais il est de plus agent de transmission des influences de grâces incomparables qui émanent de Marie son épouse et des grâces qui découlent de la source de toutes les grâces qu'est Jésus son fils adoptif. Est-il invoqué en tant que chef auguste

de la Sainte Famille, agit-il en cette qualité, son action se renforce, pour ainsi parler, de celle de Marie et entraîne avec elle celle toute-puissante de Jésus. Telle est l'union des trois personnes de la Sainte Famille, qu'on ne saurait séparer leur opération. Joseph, comme chef, la représente tout entière ; et à ce point de vue, son intervention nous paraît décisive.

Adressons-nous donc à lui avec confiance, afin qu'il remédie aux maux et aux désastreuses lésions qui défigurent la famille contemporaine ; qu'il fasse rentrer la loi impie du divorce dans les soupiraux de l'enfer d'où elle a été vomie ; qu'il corrige aussi et fasse disparaître de l'âme des époux le divorce latent des volontés et des tendances contradictoires qui rend impossible la bonne éducation des enfants. O Joseph, faites habiter sous le toit conjugal des époux unanimes, *unanimes in domo*, unanimes dans la foi, dans l'amour de Dieu, dans l'attachement à ses volontés saintes, en sorte que la famille soit une pépinière de chrétiens et d'élus.

*
* *

Le saint patriarche est visiblement prédestiné, à un titre très spécial, pour procurer la réforme sociale qui tient le monde en suspens ; il exerça la profession d'ouvrier, il gagna, à la sueur de son front et parfois dans les conditions les plus dures, le pain de la Sainte Famille. Combien, du haut du ciel, en cette place éminente que lui valurent son humilité et sa patience, il s'intéresse au relèvement moral et même au bien matériel de la classe ouvrière, on ne saurait le dire assez.

Quel exemple n'est-il pas, dans sa soumission aux dispositions de la Providence, pour cette classe vouée au travail, toujours mécontente hélas ! perpétuellement agitée, pareille à une mer houleuse, qui menace à tout instant de franchir ses bords naturels et de promener la dévastation dans la société tout entière ? La cause de cette inquiétude exaspérée, de cette agitation comme incoercible, est l'extinction, dans la plupart des âmes, des lumières de la foi, la méconnaissance des destinées éternelles vers lesquelles doivent tendre nos désirs et nos efforts, par suite un âpre besoin de s'emparer à tout prix des jouissances de la vie présente, comme si toute la félicité de l'homme y était renfermée. Déchaînée par les meneurs qui lui

ont enlevé la foi et l'espérance chrétienne, la classe ouvrière, si intéressante en elle-même, si considérée et si aimée par l'Eglise, en vient à perdre la notion des lois constitutives de la société humaine, elle cherche à les briser, elle marche aux pires cataclysmes, un bandeau sur les yeux.

D'après le Saint-Père, la caractéristique de la situation actuelle si alarmante est le rejet de toute espèce d'autorité, qu'elle soit paternelle dans la famille, sociale dans la cité, divine dans l'universalité des choses. L'homme se veut libre, affranchi de toute dépendance, en tous les domaines. Or l'autorité, marquée d'un sceau divin, est le lien nécessaire de toute agrégation d'êtres humains. Là où ce lien manque, la société n'est plus qu'une épave, qui d'un moment à l'autre peut être emportée par un courant et engloutie dans un tourbillon. Or ce courant dès à présent existe ; ce tourbillon engloutit un grand empire ; bien plus, il dilate son formidable entonnoir pour y entraîner le monde entier « sous un régime inouï de terreur ».

Nous nous souvenons que le cardinal Pie, dans une allocution dont la date nous échappe, empruntait, pour peindre au vif l'Europe révolutionnée, une parole d'Esdras : *Erit inconstabilitio hominibus* (IV Esd. xv, 16). Il y aura pour les hommes une inconsistance foncière, une impossibilité de trouver un point d'attache. Ils seront errants et tournoyants, par une sorte de fatalité, comme l'algue déracinée et ballottée par les flots. Le point d'attache irremplaçable, c'est l'autorité.

***

En présence d'une situation aussi formidablement critique, « Recourez à saint Joseph », s'écrie Benoît XV.

Gardons-nous de croire, hommes de peu de foi, que le recours soit insuffisant ; il est à la hauteur du mal.

Saint Joseph a été établi par Dieu dans un état de suréminente sainteté qui le rend secourable à tous et en tout.

Là où il intervient, il engage avec lui l'inexprimable vertu d'intercession de Marie sa très sainte Epouse et même la puissance de Jésus dont la grâce triomphe des cœurs.

Quand il entre en contact avec le monde ouvrier, ouvrier lui-même, il lui présente, porté entre ses bras, le propre Fils de Dieu, devant lequel tout genou fléchit.

Il s'agit de rendre aux âmes le sens chrétien qui les fait entrer dans le sens vrai de la vie présente, vie de labeur et d'épreuve, non de jouissance, mais aussi vie d'espérance et de mérites ; dès lors les convoitises sont éteintes, les inquiétudes calmées ; les âmes, acceptant l'ordre voulu de Dieu, marchent dans une paix que rien ne trouble et qui rejaillit sur la société. Sans doute cette infusion de sens chrétien constitue un grand miracle de grâce : prions avec confiance saint Joseph de l'opérer, il n'est pas au-dessus de son pouvoir.

Il s'agit de rétablir dans les esprits la notion oblitérée de l'autorité : qui donc mieux que saint Joseph est en mesure de faire revivre cette notion, lui qui a exercé l'autorité sur la Vierge mère de Dieu et sur le propre Fils de Dieu ?

Ce que nous demandons par les mérites et l'intercession de saint Joseph n'est pas moins qu'une rénovation du monde. Evidemment cette rénovation ne se produira pas tout d'un coup et comme par enchantement. Dieu y emploiera des instruments de l'ordre visible : âmes de haute pénitence, apôtres de grande envergure, hommes puissants en œuvres. En outre, il préparera en quelque manière le terrain et fera servir les événements humains à l'exécution de ses desseins de miséricorde. Saint Joseph sera comme le moteur des bonnes volontés, l'organisateur de l'œuvre grandiose ; et c'est lui qui la conduira à bonne fin.

N'est-il pas licite de voir une préfiguration de saint Joseph dans l'antique Mardochée, l'oncle et le gardien de la reine Esther épouse d'Assuérus ? un ministre exécrable, image de nos politiciens, l'Amalécite Aman, s'est insinué dans la faveur d'Assuérus et lui a fait rendre un décret d'extermination de la nation juive. L'heure du massacre va sonner. Mais Mardochée, homme obscur et méprisé qui est assis aux portes du palais, veille ; à son instigation, la reine Esther intervient auprès du roi pour obtenir le salut de son peuple ; Assuérus se rend aux prières de la reine, le décret homicide est retiré, bien plus, Mardochée est substitué à l'impie Aman qui paie de sa vie sa criminelle audace. Le salut du peuple de Dieu est dû à la reine Esther, sans doute, mais aussi à Mardochée qui a tout conduit.

C'est ainsi que notre Mardochée, saint Joseph, procurera, dans une terrible crise où il y va de son existence même, le salut du peuple chrétien.

Recourons donc à lui, selon les intentions et prescriptions du Souverain Pontife et les ordonnances de nos évêques. Mettons en œuvre toutes les pieuses pratiques de dévotion que l'Eglise a autorisées en son honneur ; honorons-le en particulier comme le patron de la Bonne Mort.

Afin d'aider à la dévotion des lecteurs de *La Vie Spirituelle*, nous consacrerons quelques articles à la méditation des grandeurs et des prérogatives de saint Joseph, l'époux de l'immaculée Vierge Marie, le père putatif de l'Enfant Jésus, le patron de la sainte Eglise de Dieu.

(*A suivre.*)

D. Bernard Maréchaux, O. S. B.,
Abbé de la Cong. Olivétaine.

Les Conférences de Cassien

et la doctrine spirituelle des Pères du désert

I. — Cassien, interprète des Pères du désert.

Entre tous les contemporains des Pères du désert qui écrivirent sur eux, on trouverait difficilement deux hommes mieux faits en apparence pour se ressembler, et cependant plus divers, que l'auteur des *Conférences* et celui de *l'Histoire Lausiaque*.

Cassien est né vers 360 ; Pallade, vers 363 ou 364. Le premier fut dès sa jeunesse moine à Bethléem ; le second entra au monastère du mont des Oliviers en 386.

Emus l'un et l'autre par le désir, commun à cette époque de ferveur, de visiter la terre prestigieuse où vivent les héros de la solitude, dont l'univers chrétien s'entretient avec admiration, ils obtiennent de leurs supérieurs licence de faire le voyage d'Egypte. Cassien, de compagnie avec son ami Germain, débarque à Tennesus, non loin de l'actuelle Damiette, peu avant 385 ; voit, tout près de là, les solitaires de Panephysis, puis, franchissant l'une des bouches principales du Nil, ceux de Diolcos ; s'enfonce en plein désert, vers Scété et Nitrie, où se pratique un anachorétisme mitigé ; passe aux Cellules, peuplées de six cents ermites ; mais demeure le plus longtemps parmi les moines de Scété. Son séjour en Egypte, interrompu par une courte visite au monastère de Bethléem, peut avoir duré quelque douze à quinze ans. Pallade, à son tour, vient à Alexandrie en 389, gagne Nitrie l'année suivante, puis les Cellules, et ne retourne en Palestine qu'après douze ans écoulés.

Tous deux se retrouvent bientôt à Constantinople, parmi les

partisans déterminés de saint Jean Chrysostome; tous deux font pour sa défense le voyage de Rome.

Fixés, après des vicissitudes diverses, celui-là à Marseille, dans cette Provence où, selon une opinion fort vraisemblable, il a vu le jour, celui-ci en sa terre natale de Galatie, universellement considérés pour leur grande vertu, ils mettent l'un et l'autre par écrit leurs souvenirs, avec la même bonne foi et le même amour de l'idéal monastique. Pallade adresse sa *Vie des Saints Pères* au grand chambellan de l'empereur Théodose II, Lausus, qu'il a connu peut-être au désert des Cellules, et qui vaudra à l'ouvrage le nom de *Lausiaque* ou d'*Histoire Lausiaque*; c'est un recueil de ce qu'il a vu ou appris touchant les moines de Mésopotamie, de Galatie, de Cappadoce, de Syrie et de Palestine, voire de Grèce et d'Italie, mais particulièrement d'Egypte. Cassien rédige pour ses amis de Provence son traité *Des institutions des cénobites et des huit principaux vices*, et surtout les trois séries de *Conférences* qu'il a entendues des plus remarquables parmi les Pères des déserts égyptiens.

***

Leur succès fut vif à tous deux, mais de qualité fort inégale. *L'Histoire Lausiaque*, traduite en diverses langues, entre dans cette famille d'écrits connus sous le nom générique de *Vie des Pères*, et, après avoir édifié les moines et les chrétiens du temps jadis, elle charme encore l'imagination naïve et l'âme simple de nos aïeux du Moyen-Age.

Mais les *Institutions*, et principalement les *Conférences*, puisque, aussi bien, des deux ouvrages c'est de beaucoup le plus étendu et le plus considérable, ont une tout autre portée. Accueillies avec une extrême faveur, que les justes critiques de saint Prosper d'Aquitaine contre plusieurs propositions entachées de semi-pélagianisme ne parviennent pas à diminuer, utilisées et recommandées par saint Benoît, louées par Cassiodore, non seulement elles provoquent une éclosion merveilleuse de vocations, donnent pour une grande part sa physionomie au monachisme occidental et forment à travers les âges quarante générations de moines, mais elles étendent leur action en dehors des cloîtres à l'Eglise entière, et exercent une influence capitale sur le développement de la spiritualité catholique. On peut dire, sans exagérer, que les *Conférences* furent par excel-

lence le manuel ascétique et mystique ; on les a lues et méditées universellement.

Aux siècles modernes, malgré une éclipse partielle, dont les raisons ne seraient peut-être pas malaisées à trouver, soit dans le déclin du grand Ordre monastique, soit dans le caractère nouveau que revêt en beaucoup de milieux la spiritualité, soit enfin dans une ignorance de plus en plus grande du latin, elles n'ont pas cessé d'être goûtées ; et les âmes qui, de nos jours, apprennent à les connaître, surprises et charmées d'un livre si antique et pourtant si nouveau, boivent sans se lasser, à ces eaux toujours abondantes et savoureuses.

*
* *

Les raisons d'une fortune si différente ne se tirent point de circonstances fortuites ; elles tiennent au caractère même des deux hommes et de leur œuvre.

Pallade, d'une sainteté d'ailleurs très authentique, n'a pas échappé à l'engouement pour l'extraordinaire et le merveilleux, où se plaisaient les imaginations vite échauffées de son temps et de son pays, et qui firent toujours les délices des âmes naïves et crédules, comme la sienne.

Parmi la magnifique efflorescence de ses débuts, le monachisme souffrait du manque d'autorité et de règle. Maintenu dans sa vraie ligne par les meilleurs, il arrivait souvent qu'il déviât vers un ascétisme outrancier et bizarre. Les âmes s'exaltaient sous le soleil d'Orient ; on faisait assaut de vertu ; c'était une rivalité et en quelque sorte une surenchère de mortification, comme si la sainteté ne consistait pas dans la charité, et non en autre chose. De là des pratiques sans cesse multipliées, nouvelles, étranges. *L'Histoire Lausiaque* en offre une ample moisson. L'auteur a été conquis par ces marques, à ses yeux évidentes, de l'héroïsme surnaturel.

Au reste, il convient d'ajouter, pour être juste, que les traits de tous points édifiants et animés d'un véritable esprit de discrétion, abondent en son ouvrage. Mais il s'arrête à ce côté extérieur, somme toute, et apparent des choses, sans en montrer les ressorts intimes, sans pénétrer jusqu'à l'âme. Très peu d'enseignements mystiques ; on pourrait même dire : pas de doctrine ascétique proprement dite ; mais seulement des anecdotes d'ascétisme. Et de ces lacunes, comme de certaines de

ses admirations, on serait presque tenté de lui savoir mauvais gré, si l'on n'était désarmé par tant de candeur, de sincérité, de noblesse et de vrai amour pour la vertu, parce qu'elles aboutissent à un tableau très incomplet, et pour autant infidèle, de la Vie des Pères du désert.

***

Cassien, au contraire, se montre un observateur attentif des usages et coutumes qui forment l'armature solide de la profession cénobitique ou même semi-anachorétique ; mieux encore, il va droit à ce qui est le plus profond et le plus sûr, et paraît tout d'abord uniquement curieux de profiter de la doctrine, et de recueillir dans sa plénitude le trésor de la science monastique.

Doué naturellement d'un esprit fin, pénétrant et judicieux, la forte culture latine qu'il reçut dans son enfance avait encore développé ces riches qualités ; l'influence des Pères du désert les porta jusqu'à un degré remarquable. Il eut, en outre, l'habileté, et surtout la grâce, de ne s'adresser qu'aux plus recommandables par leur sainteté consommée, comme par leur science spirituelle. Il s'est fait leur disciple ; par eux il a su se faire instruire et former ; il s'est pénétré de leurs pensées ; il n'a rien eu tant à cœur que d'avoir avec eux un même esprit, une même âme, que de les reproduire en soi, en sorte que sa parole ne fût qu'un écho de la leur ; et il semble, en vérité, qu'il y ait réussi. Tous les traits les plus saillants de leur physionomie intellectuelle ou morale, qualités suréminentes et imperfections partielles, autant qu'on les peut connaître par les sources diverses de leur histoire, se retrouveraient sans trop d'effort dans la sienne.

***

Ils excellèrent en la discrétion, mère, gardienne et modératrice de toutes les vertus, et se montrèrent ennemis des exagérations, des innovations, pour tout dire d'un mot, de l'esprit propre. Il ne fait pas voir un moindre éloignement pour les excentricités, qu'il a bien aperçues, non moins que Pallade, mais qu'il a blâmées, enseignant comme la seule sûre la voie de l'ouverture de cœur et de l'obéissance aux anciens.

Ils dispensaient la doctrine avec une simplicité qui enchante. Les secrets les plus divins leur étant devenus familiers par un long et habituel commerce, ils n'en paraissent point étonnés, et, si leur admiration émue communique à leurs paroles des vibrations discrètes, on sent qu'ils n'ont point à faire effort ni à se hausser, pour se mettre au niveau de ces choses sublimes. Mais lui, n'a-t-il rien enlevé à leurs discours de cette paix sereine, de cette grandeur sans apprêts, de cette bonhomie simple, franche et parfois naïve ? Et lorsqu'il parle en son propre nom des sujets les plus aimés, comme de la pureté du cœur, le fait-il sur un autre ton ?

* *
*

Avec eux encore, il a joint à un sens très avisé du réel un enthousiasme et un optimisme tranquilles.

Ces hommes, si souvent ravis hors d'eux mêmes par la plus haute prière, ont cependant les yeux ouverts sur ce qui les entoure. Ils possèdent en perfection cet esprit de finesse dont Pascal a parlé, qui sait distinguer et saisir les plus menus détails de l'action humaine, ses caractères les plus délicats, ses nuances fugitives, ses mobiles secrets ; et la grâce de discernement venant s'ajouter au don de la nature, leur regard acquiert une pénétration et une sûreté quasi infaillibles. Les différents vices, leur genèse et leur influence réciproque, leurs manifestations diverses et les remèdes appropriés, tout le jeu ondoyant et complexe des mouvements de la nature et de la grâce dans l'âme humaine, leur sont sujet familier et en tous sens exploré.

C'est merveille aussi de voir Cassien rapportant avec la maîtrise d'un homme qui en a par sa propre expérience vérifié tous les traits, maintes descriptions finement nuancées, ou traçant d'original un tableau de mœurs. Ici c'est l'inconstance et la perpétuelle mobilité de notre esprit, présentées avec un vrai luxe d'expressions pittoresques, qui permettent de suivre, pour ainsi dire, des yeux l'insaisissable flux de nos pensées (1) ; là, c'est la peinture du moine en proie au mal de l'ennui, faite d'une plume experte et qui ne se défend pas d'une légère pointe d'humour (2).

(1) Cf. *Conf.*, VII, c. III.
(2) Cf. *Inst.*, l. X, c. II.

Avec une telle acuité de vue l'illusion ne serait pas conciliable. Ni les Pères du désert, ni leur interprète ne sont sans constater le déchet que souffre l'idéal monastique en un grand nombre d'âmes ; et ils ont de ces paroles qui affectent douloureusement, sur la minorité — « paucissimi », dit Cassien — de ceux qui parviennent au renoncement parfait et à la pure contemplation de Dieu.

Leur enthousiasme, pourtant, n'en est pas affaibli, parce qu'il procède d'une source qui n'est pas humaine. Nous sommes nous-mêmes étonnés quelquefois de l'inconstance de notre cœur, et de nos chutes subites de l'exaltation extrême à la médiocrité morne : feu de paille aux clartés fumeuses que nos enthousiasmes, souvent, parce que l'imagination et la sensibilité en ont fourni le principal aliment. Le leur réalise sa définition étymologique : c'est une inspiration, une sorte de possession divines, Dieu dans l'âme. Or, Dieu habite une lumière et une pureté inaltérables ; et chez ceux qui sont vraiment à Lui, c'est toujours, sauf le cas d'une épreuve temporaire, même ardeur, même allégresse, mêmes fraîcheur et nouveauté d'âme : on s'en aperçoit sans peine, à lire les *Conférences*.

Pour une raison toute semblable, leur optimisme non plus n'en est pas diminué. La joie des victorieux les transfigurait : « Son visage, qu'il avait toujours souriant, est-il dit de saint Antoine, montrait qu'il était sans cesse occupé de la pensée des choses célestes (1) » ; et de l'abbé Serenus : « Toute la paix de son nom se réfléchissait en sa personne (2) ».

Ce bonheur profond déteint sur leur appréciation de la nature humaine, qu'ils ne sont pas disposés à considérer sous des couleurs trop noires : « Ne vous laissez pas effrayer, disait saint Antoine à ses disciples, lorsque vous entendez parler de la vertu, et ne vous faites point de ce mot un épouvantail. Elle n'est pas loin de nous ; elle ne demeure pas en dehors de nous. C'est une entreprise qui dépend de nous, une chose facile ; il suffit de vouloir... Qui doute que la pureté native de l'âme, si rien ne la vient ternir du dehors, ne soit la source et l'origine de toutes les vertus ?... La parure de la nature suffit.

(1) Saint Athanase, *Vie de saint Antoine*, c. xv.
(2) Cassien, *Conf.*, VII, c. i.

Homme, ne flétris pas ce que la largesse divine t'a donné. Vouloir changer les œuvres de Dieu, c'est les souiller (1) ».

Aussi bien subissent-ils sur ce point l'influence de leur époque. Au IVe siècle, la lutte se livre entre les catholiques et les Manichéens. Par réaction contre une conception faussement pessimiste du monde matériel et de l'homme, les Pères de l'Église mettent en relief la bonté de la nature et la puissance de la volonté.

Il n'en ira pas de même au siècle suivant. C'est la nécessité de la grâce et sa gratuité absolue qu'il importe d'affirmer en face de Pélage. Saint Augustin y insiste, au point de laisser un peu dans l'ombre la part de notre liberté dans l'œuvre du salut. Mais ce sera là une erreur aux yeux de Cassien, qui cherchera dès lors une voie moyenne, et d'ailleurs fausse, entre ce qui lui semble excès, et chez Pélage d'une part, et chez saint Augustin d'autre part, ou plutôt, qui ne fera que reprendre les idées erronées de quelques uns parmi les Pères du désert.

***

Leur optimisme, cette fois, les conseilla mal, eux et lui. Mais ce fut aussi que, moralistes incomparables, ni les Pères du désert ni Cassien ne sont à compter avec les métaphysiciens. On ne trouve dans les *Conférences*, si riches en aperçus moraux, ni vues profondes sur le cœur humain, ni synthèse de philosophie religieuse.

Il n'entrera jamais dans l'esprit d'un penseur de la trempe de saint Augustin ou de saint Thomas, que la créature puisse rien faire d'elle même, et qu'il y ait dans son acte bon quelque chose qui ne soit qu'à elle.

Cassien et plusieurs de ses maîtres voient aussi très clairement la nécessité de la grâce. Mais le libre arbitre n'est pas une vérité moins certaine. Entre les deux pôles de lumière s'étend la zone obscure. Ils y pénètrent, afin de trouver par où se rejoignent et se concilient le droit de Dieu et le droit de l'homme. Mais la métaphysique des causes ne guidant point leur recherches, ils hésitent et tâtonnent, leur pensée ne parvient pas à définir et ordonner nettement des concepts si déli-

(1) Saint Athanase, *Vie de saint Antoine*, c. 77.

cela ; leur langue s'embarrasse à les dire, et laisse échapper nombre d'expressions inexactes touchant la collaboration de la grâce et de la liberté ; bien plus, un bon solitaire du désert de l'Anephysis se laisse surprendre à déclarer que l'âme peut, quelquefois du moins, attirer la grâce par un commencement de bonne volonté ; et l'on ne saurait douter d'ailleurs que tel n'ait été aussi le sentiment de Cassien, toute l'histoire du du semi-pélagianisme en fait foi.

Pareil défaut de philosophie se remarque à propos du mensonge. Dans une conférence (1) que Cassien a certainement estimée de bonne doctrine, l'abbé Joseph se trouve en face de ce cas de conscience : Un engagement doit-il être tenu, lorsque les inconvénients sont vraiment graves ? Et la question s'élargit : Comment concilier le respect de la vérité dans ses paroles avec le droit incontestable de garder un secret ? On peut tenir que le conseil était bon pour Cassien et Germain, de rester à s'édifier en Egypte, plutôt que d'accomplir la promesse faite à leurs supérieurs, de retourner promptement à Bethléem ; mais la discussion abonde en propositions obscures ou inexactes. C'est, par exemple, raisonner un peu simplement, de soutenir sans ambages que la bonne intention légitime le mensonge, et que les saints apôtres l'ont jugé maintes fois profitable.

Il ne s'agit point pour autant de condamner d'aussi grands saints. L'erreur de bonne foi ne fut jamais un crime ; bien moins encore, avant que la vérité fût définie, ou même eût rencontré son expression définitive. Faudrait-il donc être plus sévère que l'Eglise ? On sait, en effet, que Cassien a été honoré d'un culte en plus d'un endroit ; actuellement encore, l'Eglise de Marseille célèbre sa fête le 23 juillet avec octave, et l'Eglise grecque en fait mémoire le 28 ou le 29 février. Mais ces déférences elles-mêmes ne sont pas sans utilité, puisqu'elles permettent de constater jusqu'où il a poussé la fidélité à ses maîtres et le souci de leur ressembler en tout. Il n'a, en vérité, pensé que par eux et comme eux.

***

Après cela, la forme personnelle dont il a revêtu leurs ensei-

(1) *Conf.*, XVII.

gnements dans les *Conférences*, ne doit pas faire de difficulté : elles sont bien d'eux, encore qu'elles soient aussi de lui. Il est incontestable que le style en est partout uniforme, et partant qu'il appartient au rédacteur. Comment en irait-il autrement, puisque celui-ci ne connaissait pas suffisamment le copte, pour se passer d'un interprète ? (1)

Style à bien des égards difficile. Dans la première de ses préfaces, Cassien expose les craintes que lui inspirent la profondeur et la nouveauté des sujets, qui n'avaient pas encore été jusque-là traités par écrit. L'excuse serait tout à fait valable, si les préfaces elles-mêmes ne paraissaient si laborieuses. La remarque est cependant fort juste. Pour des idées et des nuances inconnues auparavant, les termes ne sont pas aisés à trouver ; force est bien de solliciter parfois ceux qui existent. D'autre part, la langue, au V^e^ siècle commençant, n'est plus celle de la belle époque, et n'a plus autant qu'alors ce sens extrêmement délicat de l'exacte propriété des termes, qui est le cachet inimitable des âges classiques et des écrivains de premier ordre. Il suit fatalement que l'auteur des *Conférences* donne plus d'une fois l'impression de l'effort, ou d'un certain flottement, d'une sorte d'imprécision. Il a d'ailleurs le goût des termes abstraits, et ne prend pas toujours le soin de développer ses comparaisons d'une manière très cohérente. Puis, ce sont, çà et là, de grands embarras de propositions subordonnées ; la phrase, indéfiniment allongée, prend l'allure d'une lourde et massive phalange, bien faite pour inspirer la terreur à de modernes lecteurs, si peu familiers avec le latin.

Ces imperfections réelles n'empêchent pas que ce style ne soit de bonne source latine. Nombreux, rythmé, d'une harmonie pleine et d'un mouvement large, il fait songer souvent à celui de saint Léon. Ni l'éloquence ne lui a manqué, ni l'expression pittoresque et savoureuse, ou l'onction, ou la délicatesse.

En même temps, il paraît tout empreint de la lente bonhomie des saints vieillards qui devisaient infatigablement, durant les belles nuits d'Egypte, sur les choses de Dieu « ex abundantia cordis ». Il n'est pas jusqu'aux méandres du développement et au lien un peu lâche des idées, qui ne reflète la libre allure d'une conversation familière.

(1) Cf. *Conf.*, XVI, c. 1.

Si l'on songe, de plus, que chacun des bons solitaires est caractérisé nettement par des traits ineffaçables, que souvent sa conversation commence ou s'achève sur tel détail de la vie au désert qui porte la marque infaillible de l'authenticité, et que toutes les conférences ont elles-mêmes leur physionomie propre ; si l'on considère, en outre, que la mémoire de Cassien se montre extraordinairement fidèle, encore qu'il l'accuse par modestie, et qu'il doit s'aider de notes rédigées sur les lieux : sur toutes ces marques, jointes à sa dévotion filiale pour ses pères dans la vraie vie monastique, on voudra bien convenir que le grand moine ne s'engageait pas imprudemment, lorsqu'il manifestait son dessein de « rapporter leur doctrine avec le même cachet de sainteté qu'elle avait sur leurs lèvres et sans en rien diminuer, en sorte qu'ils revivent devant nous, incarnés en quelque manière dans leurs saintes leçons, et, qui plus est, s'exprimant en latin (1) ».

Dom E. Pichery,
moine bénédictin, Oosterhout (Hollande).

(1) Préface à la première partie des *Conférences*.

TEXTES ANCIENS

Extraits des Conférences [1] de Cassien

Au désert de Scété. — L'abbé Moïse. Propos de saint Antoine sur la discrétion.

(*Conf.*, I, c. 1-3, 23. — *Conf.*, II, c. 1 et 2.)

Le désert de Scété fut le séjour des plus saints parmi les Pères de l'état monastique et le paradis de la vie parfaite. Mais entre tant de fleurs merveilleuses de vertu, l'abbé Moïse se distinguait encore par le parfum plus suave qu'exhalaient et ses œuvres et sa contemplation. Désireux d'être fortifié par ses leçons, je fus le trouver avec le saint abbé Germain. Tous deux, dès le temps que nous fîmes nos premières armes dans la milice spirituelle, avions vécu de communauté, tant parmi les cénobites qu'au désert ; et chacun, pour exprimer comme nous allions de pair au service de Dieu, avait accoutumé de dire que nous n'étions qu'une pensée et qu'une âme en deux corps.

Ensemble nous demandâmes avec larmes au vénérable abbé un entretien qui fût propre à nous édifier. Nous savions son inflexibilité, et qu'il n'acquiesçait à ouvrir les portes de la perfection qu'à ceux qui la voulaient d'un désir plein de foi, et la cherchaient avec un cœur contrit. S'il en eût parlé sans discernement à des gens qui, ou bien ne la voulaient point,

(1) Ces pages sont prises d'une traduction nouvelle, dont le premier volume doit paraître incessamment dans la collection « *Chefs-d'œuvre ascétiques et mystiques* ».

ou ne la désirèrent qu'avec tiédeur, il eût exhalé, en maudissant à des indignes qui ne les recevraient qu'avec dégoût les secrets que ceux-là seuls ont le droit de connaître qui ont soif de la perfection, de paraître donner dans la pesanteur et d'encourir le reproche de trahison.

Fatigué de nos prières, il prit enfin la parole :

Tout art, toute profession a son but particulier et une fin qui lui est propre. Quiconque y veut exceller se le propose sans cesse, et dans cette vue souffre tous les labeurs, les dangers et les pertes d'une âme égale et joyeuse.

Voici le laboureur : bravant tour à tour les rayons d'un soleil brûlant parmi les brumes et les glaces, il déchire sans se lasser la terre, tourne et retourne à l'aide de la charrue la glèbe indocile, fidèle à son but, qui est de la purger de ronces et d'en faire disparaître les mauvaises herbes, pour la rendre à force de travail, aussi fine et meuble que le sable. Il n'obtiendra pas autrement sa fin. Il le sait, je veux dire une récolte abondante et de plantureuses moissons, qui lui permettent de vivre désormais à l'abri du souci et d'augmenter son avoir. Même on le verra vider de bon cœur ses greniers, et dans un labeur acharné, confier le grain aux sillons amoublis : la pensée des moissons futures le rend insensible à la perte d'aujourd'hui.

Voyez encore ceux qui commercent, comme ils ne craignent point de courir les hasards de la mer et ne s'effraient d'aucun péril. Sur les ailes de l'espérance, ils volent au gain : c'est là leur fin.

Pareillement ceux qui suivent la carrière des armes, brûlant d'ambition, le lointain profit des honneurs et de la puissance les rend oublieux des périls et des mille morts des courses lointaines, souffrances et guerres du présent ne réussissent à les abattre, au prix des grandeurs qu'ils rêvent de conquérir.

Il n'en va pas autrement de notre profession. Elle aussi a son but et sa fin particulières, et pour y parvenir, nous souffrons tous les travaux qui s'y rencontrent, sans nous laisser rebuter, et même encore, avec joie : les jeûnes et la faim ne nous lassent ; nous trouvons du plaisir aux fatigues des veilles ; l'assiduité à la lecture et à la méditation des Écritures est pour

nous sans dégoût ; le travail incessant, la nudité, la privation de tout, l'horreur même de cette vaste solitude n'ont plus rien qui nous épouvante.

C'est cette même fin, sans aucun doute, qui vous a fait mépriser l'amour de vos parents, le sol de la patrie, les délices du monde, et traverser tant de pays, pour venir chercher la compagnie de gens faits comme nous sommes, rustiques et ignorants, perdus parmi les horizons désolés de ce désert. Quel est, dites-moi, le but, quelle est la fin qui vous poussent à supporter de si bon cœur toutes ces épreuves ?

*
* *

Comme il persistait à connaître notre sentiment, nous finîmes par lui répondre que c'était en vue du royaume des cieux que nous consentions à tout souffrir.

*
* *

. . . . . Nous étions à la fois plongés dans la stupeur d'entendre ces paroles et dévorés d'une insatiable ardeur. Le vieillard nous considéra, et d'étonnement à la vue de la vivacité de nos désirs, il s'arrêta un instant. Puis il reprit : « C'est votre application, mes enfants, qui m'a entraîné à de si longs discours, et je sens qu'un feu mystérieux donne à ma conférence plus d'âme et de chaleur, à raison même de votre désir. Mais, pour avoir la preuve évidente qu'en toute vérité vous avez soif de la doctrine de perfection, je veux vous entretenir encore brièvement de l'excellence et de la beauté de la discrétion, qui, entre toutes les vertus, tient le sceptre et l'empire, et établir sa grandeur éminente et son utilité, non seulement par des exemples quotidiens, mais par les antiques oracles de nos Pères. Je me souviens de ce qui m'est arrivé maintes fois. On réclamait de moi, avec des larmes et des gémissements, un semblable discours, et moi même, je désirais fort de distribuer la doctrine. Mais je ne le pouvais ; les idées me manquaient, les paroles aussi. Et je me voyais contraint de congédier mes visiteurs, sans leur avoir rien dit qui les consolât un peu. A de tels indices, il est facile de reconnaître que la grâce du Seigneur inspire celui qui parle selon le mérite et le désir de ceux qui l'écoutent.

Mais le peu qui reste de la nuit ne me permettrait pas d'achever mon discours. Il sera donc préférable de l'accorder au repos. Aussi bien, le corps réclame-t-il tout, lorsqu'on lui refuse le peu auquel il a droit. Nous remettrons donc à demain ou à la nuit prochaine l'étude et l'exposé intégral de notre sujet. Il convient que les bons maîtres de discrétion prouvent leur sagesse et qu'ils sont capables de la vertu qu'ils enseignent, en ne donnant pas, tandis qu'ils traitent de la vertu mère de toute mesure, dans le vice qui lui est contraire : ce serait blesser par ses œuvres ce qu'on exalte par ses paroles. Que le bien de la discrétion dont nous nous proposons de poursuivre l'étude, selon que le Seigneur nous en fera la grâce, nous profite donc d'abord en ceci : à l'instant que nous parlons de son excellence et de la mesure qui est son premier fruit, qu'elle ne nous permette pas d'excéder par la longueur de nos discours !

Là dessus, le bienheureux Moïse mit fin à l'entretien. Avides encore, nous restions suspendus à ses lèvres, mais il nous exhorta à goûter un peu de sommeil, en nous étendant sur les nattes où nous étions assis. Pour poser nos têtes, il nous donna, en guise de chevets, des « embrima ». Ces meubles sont faits des papyrus les plus gros, que l'on assemble en longs et menus faisceaux, et qu'on lie à un pied et demi d'intervalle. Ce sont à la fois des sièges très bas, dont les fibres se servent comme d'escabeaux à la synaxe, et des supports où ils appuient leur tête pour dormir. Cela fait un oreiller point trop dur, maniable et commode. Ils se prêtent admirablement à ces divers usages monastiques, d'une assez grande souplesse, ils ont encore l'avantage de demander peu de travail et de dépense, le papyrus croissant de toutes parts sur les rives du Nil, de plus, ils sont aisés à transporter, à cause de leur maniement facile et de leur légèreté.

C'est ainsi que, sur les conseils du vieillard, nous nous disposâmes à goûter le sommeil. Mais combien ce repos nous coûtait ! Notre âme restait partagée entre la joie de la conférence entendue et l'attente de celle qui nous était promise.

***

Après avoir donné au sommeil les premières heures du matin, enfin nous vîmes, le cœur en joie, se lever les clartés du jour. Et aussitôt de réclamer la conférence promise.

Le bienheureux Moïse commença : Quel désir est le vôtre! Quelle ardeur, quelle flamme! En vérité, je ne puis croire que même les courts instants que j'ai préféré dérober aux entretiens spirituels, afin de les consacrer au repos, aient été d'un réel profit à votre corps.

Mais, à considérer votre ferveur, je tremble aussi pour moi. Plus je reconnais chez vous de zèle à exiger votre créance, plus je dois apporter de dévotion à m'acquitter. L'Écriture le dit : « Si vous êtes assis à la table d'un grand, remarquez bien ce que l'on vous sert ; et, en y portant la main, songez qu'il vous faudra apprêter un semblable festin (1). »

Nous allons parler du bien de la discrétion et de sa vertu. C'était le sujet que nous venions d'entamer, cette nuit, lorsque nous mîmes fin à notre entretien. Je crois opportun tout d'abord d'en marquer l'excellence par les dires de nos Pères. Leur sentiment connu, je citerai en exemple divers personnages, dont la chute ancienne ou récente n'eut d'autre cause que son défaut. Puis, je montrerai, selon mon pouvoir, ses avantages et ses bienfaits. Il nous sera loisible, ensuite, persuadés de son excellence et de sa beauté, de nous instruire avec plus de fruit de la manière d'y tendre et de s'y perfectionner.

Car elle n'est pas une vertu médiocre où l'humaine industrie puisse atteindre à l'aventure ; nous ne la pouvons tenir que que de la largesse divine. Nous lisons, d'ailleurs, que l'Apôtre la compte parmi les plus nobles dons du Saint Esprit : « A l'un est donné par l'Esprit une parole de sagesse ; à l'autre, une parole de science, selon le même Esprit ; à un autre le don de guérison, en ce seul et même Esprit » ; et, peu après : « à un autre le discernement des esprits » ; enfin après avoir achevé la liste des charismes, il ajoute : « C'est le seul et même Esprit qui produit tous ces dons, les distribuant à chacun, comme il lui plaît (2). »

Vous le voyez, le don de la discrétion n'est rien de terrestre ou de petit, mais un très haut présent de la grâce divine. Si le moine ne met pas tous ses soins à l'obtenir, et ne se rend capable de discerner sûrement les esprits qui passent les portes de son âme ; par une suite fatale, tel un homme qui s'en va errant parmi la nuit profonde, au sein des plus épaisses

(1) *Prov.*, XXIII, 1-2 (LXX).
(2) I *Cor.*, XII, 8-11.

[illegible] [illegible] [illegible] [

point. Combien en avons-nous vus se livrer aux jeûnes et aux veilles les plus rigoureuses, se faire admirer par leur amour de la solitude ; se jeter à un dépouillement si absolu, qu'ils n'eussent pas souffert de se réserver même un jour de vivres, votre un seul denier ; remplir avec un dévouement sans bornes les devoirs de l'hospitalité ! Puis soudain, ils sont tombés dans l'illusion, à l'œuvre entreprise ils n'ont pas su donner son couronnement, ils ont terminé la plus belle ferveur et une vie digne d'éloge par une fin abominable.

Mais nous pourrons reconnaître avec évidence la vertu la plus capable de nous conduire à Dieu, si nous cherchons exactement la cause de leur illusion et de leur chute. Or, des œuvres des vertus que vous aviez nommées, ils étaient plus que riches. La seule discrétion leur manqua, ce défaut fit qu'ils ne purent persévérer jusqu'à la fin. On ne voit pas, en effet, d'autre cause à leur chute, sinon que, n'ayant pas eu la chance d'être formés par des anciens, ils ne purent acquérir la vertu de discrétion, laquelle, se tenant également éloignée de deux excès contraires, enseigne le moine à marcher par une voie royale, et ne lui permet de s'écarter ni à droite, dans une vertu superbe et une ferveur exagérée qui passent les bornes de la juste tempérance, ni à gauche, vers le relâchement et le vice et, sous prétexte de bien régler le corps, dans une paresseuse et mortelle tiédeur.

Traduction du R. P. Dom E. Pruneau, O. S. B.

LES IDÉES ET LES ŒUVRES

Chronique de théologie ascétique et mystique

Theologiae asceticae et mysticae cursus, a R. P. Fr. Naval, e missionariis filiis Imm. Cordis B. V. Mariae. — Turin, Pietro Marietti, via Legnano, 23. — 1 vol. in-12, 411 p. — Pr. 7,50.

Ce manuel de théologie ascétique et mystique à l'usage des séminaires est divisé en quatre parties : I. *La mystique générale* au sens large du mot, comprend les notions fondamentales sur la vie spirituelle et ses degrés, sur la perfection, les moyens généraux qui y conduisent, et la nécessité de la direction. — II. *L'Ascétique* traite d'abord de la vie purgative, y compris les purifications passives dites *ordinaires* : tentations, aridités, scrupules, afflictions extérieures. L'auteur reconnaît, p. 182, que ces purifications passives « ordinaires » ne dépassent pas celles appelées communément « purifications passives des sens » et même ne comprennent pas les plus fortes d'entre elles. En second lieu l'ascétique traite brièvement des formes de la vie illuminative et de la vie unitive, qui ne dépassent pas la contemplation dite « active ». — III. *La Mystique* au sens strict comprend, selon l'auteur, ce qui est d'ordre *extraordinaire*. A cet ordre, selon lui, appartiennent non seulement les visions et révélations privées, le don de prophétie, mais encore la contemplation infuse, les purifications passives de l'esprit, et même les plus hautes purifications passives des sens (cf. p. 13 et 30).

On reconnaît ici la thèse opposée à celle que défendent le P. Arintero, le Chanoine Saudreau, le P. Lamballe, comme plus conforme à la tradition et à l'expérience. Encore ne faut-il pas forcer cette opposition, qui sur certains points est réelle, et sur d'autres plutôt verbale.

Avec le P. Arintero (1), nous admettons, comme l'auteur du présent manuel, qu'il existe une contemplation qu'on peut appeler « active » à cause du mode humain et actif qui prédomine en elle ; c'est l'oraison de simplicité surtout à ses débuts, qui est inférieure aux oraisons proprement mystiques de recueillement passif et de quiétude. Tout récemment, dans les *Etudes Carmélitaines* (2), le P. Marie-Joseph du Sacré-Cœur défendait aussi l'existence d'une « contemplation acquise ». Mais nous pensons que cette contemplation dite « active ou acquise », parce que les dons du Saint-Esprit n'y interviennent encore que d'une façon latente, est *normalement* une *disposition* à la contemplation passive ou infuse, où les dons prédominent progressivement. La transition se fait par une contemplation incomplètement passive, et ne se délimite pas plus nettement que le passage de l'adolescence à l'âge adulte.

Telle nous paraît être la doctrine des plus grands mystiques (3) ; elle est d'ailleurs fondée sur la nature même des dons du Saint-Esprit, dont le progrès est proportionnel à celui de la charité (4).

Le P. Naval concède, du reste (n° 221, p. 297 ss.), qu'il y a une préparation active à la contemplation infuse, préparation qui consiste à écarter les obstacles et à persévérer dans les vertus, surtout dans la charité. Et il reconnaît même (n° 206, p. 279) qu'il y a un degré d'accroissement ou d'intensité des dons du Saint-Esprit où l'âme entre dans l'état mystique.

De plus, selon saint Jean de la Croix, dans le livre de *la Nuit*

(1) *Cuestiones misticas*, 2e édit., p. 311.

(2) *Etudes Carmélitaines*, janvier-avril 1930, « Il existe une contemplation acquise ».

(3) Pratiquement du reste on s'accorde à dire qu'il convient d'abandonner la méditation discursive au moment où sont réalisés *les trois signes* dont parle *S. Jean de la Croix* dans la *Montée*, l. II, c. XI. Et c'est à ce sujet que le saint nous dit : « Quand ce nouvel état commence à se manifester, on ne remarque presque pas qu'il s'agit d'une attention affectueuse... car à ses débuts cet amour est si subtil et délicat qu'il passe inaperçu » (trad. Hoornaert, p. 143). Ce passage est des plus importants, il marque la manifestation progressive *d'un état nouveau*, qui est en dehors de la sensibilité et de *pur esprit* ».

(4) Nous nous sommes expliqué sur ce point : *Vie Spirituelle*, déc. 1919, L'Ascétique et la Mystique.

obscure, la purification passive des sens appelle *normalement* après elle celle de l'esprit. Cette dernière est requise pour que la partie supérieure de l'âme soit pleinement purifiée; elle dispose ainsi à entrer au ciel sans passer par le purgatoire. Aussi cette purification passive de l'esprit *ne nous paraît* elle *pas extraordinaire de droit*, mais seulement assez *rare de fait*, comme la parfaite *générosité* et fidélité au Saint Esprit. Nous avons expliqué ailleurs (1), comme le P. Arintero, cette distinction entre le droit et le fait. Elle aide beaucoup à déterminer les vrais rapports de *l'ascétique*, caractérisée par *le mode humain* des vertus chrétiennes, et de *la mystique*, caractérisée par la prédominance des dons du Saint Esprit, dont le *mode divin* apparaît de plus en plus nettement dans les âmes habituellement dociles aux inspirations d'en haut. Le P. Naval (n° 206, p. 277) admet avec nous ces caractéristiques. Il devrait nous accorder, semble-t-il, que la contemplation infuse et les purifications passives de l'esprit, sont nécessaires pour arriver à la sainteté. De ce que celle-ci est rare *de fait*, il ne faut pas méconnaître ce à quoi le progrès de « la grâce des vertus et des dons » est ordonné *de soi ou en droit*. La grâce n'est elle pas essentiellement le germe de la gloire, dont la contemplation infuse apparaît comme le *prélude normal*?

A cette doctrine, qui nous paraît vraiment traditionnelle, le P. Naval répond (n° 219, p. 293 ss.) en retournant la distinction du droit et de fait : *de fait*, selon lui, la contemplation infuse est *généralement* accordée aux âmes très parfaites et facilite la marche vers la sainteté, mais *en droit* elle n'est pas moralement nécessaire à la sainteté, pas plus que l'entrée en religion. La preuve qu'il en donne (ibid.) peut se résumer ainsi : si la contemplation infuse était nécessaire pour arriver à la sainteté, Dieu, qui nous ordonne de tendre à cette sainteté et de la désirer, serait tenu de nous donner la grâce efficace de la contemplation infuse, que nous mériterions, au sens propre du mot, *de condigno*. Or les mystiques tiennent tous que Dieu accorde la contemplation à qui il veut et quand il veut, et ils parlent autrement de la grâce nécessaire à l'homme pour chaque acte de vertu (et par suite pour la sainteté), grâce qui n'est refusée à personne.

Cette argumentation nous paraît appeler sur plusieurs

(1) *Vie Spirituelle*, déc. 1919, p. 161.

points des réserves. Tout d'abord en ce qui touche les graves problèmes de la grâce efficace, de la prédestination, de notre fidélité ou infidélité. Dieu nous ordonne, en effet, à tous de tendre à la vie éternelle que nous devons mériter et il n'est pourtant pas tenu de nous donner à tous la grâce efficace de la persévérance finale. Cette grâce de la bonne mort ne peut se mériter au sens propre du mot, *de condigno*, elle est pourtant nécessaire au salut, et nous devons certainement la désirer, nous y disposer, la demander incessamment, et une prière persévérante nous l'obtiendra. Il faut en dire autant de la grâce de la conversion, ou de la justification : elle ne peut être méritée, puisqu'elle est le principe du mérite, et pourtant celui qui est en état de péché mortel doit, avec la grâce actuelle qui lui est offerte, la désirer et la demander.

Ces principes n'éclairent-ils pas le problème de la gratuité de la contemplation infuse? Celle-ci est gratuite sans doute, mais pas au même sens que les grâces *gratis datae*, comme le don de prophétie ou le don des langues, qui, bien sûr, ne sont nullement nécessaires à la sanctification personnelle et qu'il ne convient pas de demander.

La grâce de la contemplation est même moins gratuite en un sens que celles de la conversion et de la persévérance finale. Pourquoi? Parce que, par le progrès de la charité, nous pouvons mériter *de condigno* un *très haut degré*, non seulement de cette vertu et des autres vertus infuses, mais *des dons du Saint-Esprit*, considérés comme *habitus*, qui nous rendent dociles aux inspirations divines; tous les *habitus* connexes avec la charité grandissent avec elle, et celle-ci doit se développer toujours jusqu'à la mort. Quant aux inspirations proportionnées aux degrés éminents des dons du Saint-Esprit, on reconnaît communément qu'on peut les mériter *saltem de congruo* (1), expression qui serait déjà trop forte s'il s'agissait de la grâce de la persévérance finale ou de celle de la conversion (2). L'inspiration requise pour l'acte de contemplation

(1) Cf. Vallgornera, O. P., *Mystica theologia D. Thomae*, t. I, p. 445. — Meynard, O. P., *La Vie intérieure*, t. II, p. 7, 128. — Philippe de la Sainte-Trinité, *Theol. myst.*, t. II, p. 311.

(2) Selon de bons interprètes de saint Thomas comme Billuart (*de Gratia*, fine), la première grâce habituelle et la grâce de la persévérance finale ne se peuvent mériter *de congruo* qu'au sens large. Le mérite *de condigno* est fondé sur la justice divine, le mérite *de congruo*

infuse est donc plus gratuite que la grâce actuelle nécessaire pour l'exercice des vertus. « l'Esprit souffle où il veut », mais elle l'est moins que l'inspiration prophétique, et même moins que la persévérance finale; elle est méritée *au moins* « *de congruo* » par une âme arrivée à un *haut degré* de charité et des dons correspondants; en d'autres termes, le Saint-Esprit meut généralement les âmes selon le degré de leur docilité habituelle.

Si la contemplation infuse peut être plus *méritée*, au sens indiqué, que la grâce de la persévérance finale, il semble, il est vrai, qu'elle est moins sûrement *obtenue* par la prière persévérante, dont la valeur impétratoire s'appuie, non pas sur la justice divine comme le mérite, mais sur la miséricorde et la promesse de Dieu. Il y a en vérité un besoin plus pressant de demander la grâce de la bonne mort, mais une âme déjà fervente désire aussi très ardemment de mieux connaître les mystères du salut pour en vivre, de mieux connaître aussi sa misère pour s'en humilier, en avoir une plus vive contrition, d'être moins indifférente à la gloire de Dieu, au salut des âmes, de souffrir des outrages dont l'Eucharistie est l'objet, et de la perte des pécheurs. Lorqu'elle demande de grandir ainsi dans cette connaissance vive, intime, pénétrante, de Dieu et d'elle-même, c'est, bien souvent, sans connaître ce mot, la contemplation infuse qu'elle demande. Quand elle dit du fond du cœur le *Veni Creator*, ce sont les vives inspirations du Saint-Esprit qu'elle sollicite, non pour s'élever elle-même, mais pour que Dieu règne plus profondément en elle.

Dès lors pourquoi les degrés élevés des dons du Saint-Esprit, et par suite leur exercice, ne seraient-ils pas dans la ligne du *plein* développement *normal* de la « grâce des vertus et des dons »? Pourquoi ne serait ce pas là, *de droit, l'ordre parfait*, réalisé *de fait* chez les âmes intérieures vraiment généreuses, tout au moins à la fin de leur vie, si elles vivent longtemps? (1) Le Père Naval devrait, semble-t-il, l'admettre, après avoir

proprement dit est fondé sur l'amitié divine, « in jure amicabili ». Le mérite *de congruo* au sens large repose seulement sur la libéralité de Dieu.

(1) Quelques-unes, très peu disposées par nature à la contemplation, n'y arriveraient pourtant qu'au bout d'une période plus longue que la durée normale de la vie.

reconnu (n° 206, p. 279) que les dons du Saint-Esprit, qui s'accroissent avec la charité, deviennent, à un certain degré d'intensité, le principe de la contemplation mystique proprement dite.

De plus, nous remarquerons avec le R. P. de Guibert, S. J. (1) : « On ne peut poser comme un principe certain que *tous* les chrétiens ont pratiquement, s'il le veulent, le moyen d'arriver à la haute sainteté. Alors même donc que la contemplation infuse serait moralement nécessaire pour la haute sainteté, il pourrait donc rester vrai que Dieu l'accorde seulement à qui il veut et quand il veut. »

La perfection à laquelle *tous* les fidèles doivent tendre est la perfection commune, qui consiste à poser les actes de charité et des autres vertus requis sous peine de péché mortel et véniel ; chaque âme juste, tant qu'elle est en voyage vers l'éternité, doit aussi *grandir* dans la charité, selon sa condition. Mais *tous* les chrétiens ne sont pas obligés, ni même individuellement invités à tendre, en employant les moyens immédiatement proportionnés pour y parvenir, à la haute sainteté, qui implique l'héroïcité des vertus, bien que tous, si l'occasion s'en présente, nous devions subir le martyre, plutôt que de renier notre foi ou de la révoquer un doute sur le moindre point (2).

Le Père Naval ne semble donc pas tenir assez compte de la manière dont se concilie le *plein* développement auquel la grâce est ordonnée *de droit*, avec *le fait*, qui dépend de la gratuité de la prédestination, dans l'ordre des intentions divines, et de notre fidélité ou infidélité dans l'ordre d'exécution.

Bien que *en droit*, selon la loi divine, la grâce sanctifiante

(1) *Revue d'ascétique et de mystique*, avril 1920, p. 180, compte-rendu du même ouvrage du P. Naval.

(2) Cf. sur ce point *De la Perfection chrétienne et de la Perfection religieuse d'après saint Thomas et saint François de Sales*, par le P. Barthier, O. P. Paris, Poussielgue, 1907, t. I, p. 284-286. — Si saint Thomas enseigne (II^a II^{ae}, q. 184, a. 3) que la perfection de la charité tombe sous le précepte, c'est comme une fin à laquelle il faut tendre en grandissant dans la vertu, sans qu'il soit nécessaire d'y tendre en employant les moyens *immédiatement proportionnés* pour y parvenir. S'il dit, I^a II^{ae}, q. 68, a. 2, que les dons du Saint-Esprit sont nécessaires au salut, il ne le dit pas des degrés élevés des dons, ni de l'acte de contemplation infuse.

soit essentiellement ordonnée à la gloire, dont elle est le germe, *en fait* tous les justes ne sont pas prédestinés à la gloire, tous n'y parviennent pas, quelques-uns par leur faute perdent la grâce et meurent dans cet état : « il y a beaucoup d'appelés, peu d'élus ». De plus, comme le dit saint Jean de la Croix : « Il est vrai que les âmes, quelle que soit leur capacité, peuvent avoir atteint l'union, mais toutes ne la possèdent pas au même degré. *Dieu dispose librement de ce degré d'union, comme il dispose librement du degré de la vision béatifique* (1). » C'est la même doctrine que celle exposée par saint Thomas dans la question de la prédestination, Ia, q. 23, a. 5. Il n'en reste pas moins que la gloire est le sommet du développement *normal* de la vie de la grâce ; pourquoi la contemplation infuse n'en serait-elle pas le prélude *éminent*, mais *ordinaire*, chez les âmes pleinement purifiées ? Tout ce qui est éminent, n'est pas *de soi extraordinaire*, c'est-à-dire en dehors des lois de l'ordre surnaturel, bien que ce puisse être, comme la sainteté, *extraordinaire de fait*, à cause de la commune médiocrité, qui n'est certes pas une loi divine, mais un fait regrettable. Seule au contraire la sainteté est *pleinement* conforme à la loi surnaturelle : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, de tout ton esprit. »

Quoi qu'il en soit de ces réserves, l'ouvrage du P. Naval à plusieurs titres rendra de très réels services. Il a obtenu déjà une assez large diffusion, par deux éditions espagnoles ; c'est sur la seconde qu'est faite la présente édition latine. Il a le mérite de traiter succinctement toutes les questions qui appartiennent à cette partie de la théologie, mais ces questions gagneraient à être mieux groupées, pour éviter des redites. De plus, chaque chapitre contient de nombreuses références aux grands maîtres de la spiritualité, particulièrement aux œuvres de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse. Enfin les citations, généralement bien choisies, des auteurs qui interprètent différemment les maîtres, permettent de faire une étude comparative sommaire des deux tendances.

***

(1) *Montée du Carmel*, l. II, c. 4.

La Vie intérieure. *Appel aux âmes sacerdotales.* Retraite prêchée à ses prêtres par D. J. Cardinal Mercier, Archevêque de Malines. — Paris, Beauchesne, 1919. 10e mille.

Dans cette belle retraite, S. Em. le Cardinal Mercier a voulu exposer à ses prêtres tout ce que doit être la vie intérieure sacerdotale, pour répondre aux désirs de Notre-Seigneur et aux besoins profonds des âmes, dans une époque dominée par le naturalisme, en un mot pour « la rechristianisation de la société ». — Comment faire rentrer la vie surnaturelle dans la société? Par la prédication du mystère chrétien et par l'exemple d'une vie apostolique, à l'imitation des apôtres et de leurs premiers disciples.

Dans ce but Son Eminence rappelle la définition de la perfection chrétienne, d'après saint Thomas d'Aquin : habitude d'union à Dieu par la charité, et les trois stades de cette union, celui des débutants, celui des âmes en progrès, celui des parfaits.

A ce sujet, le cardinal (p. 98) met bien en lumière la doctrine importante de saint Thomas, trop souvent méconnue : la perfection de la charité n'est pas seulement conseillée, mais commandée comme la fin à laquelle chaque chrétien doit tendre, sinon par la pratique des conseils, du moins en grandissant dans la charité. « On se tromperait, dit le saint Docteur, « si l'on se figurait que l'amour de Dieu et du prochain ne « fait l'objet d'une *loi* que dans une certaine mesure, c'est-à-dire « jusqu'à un certain degré, passé lequel il deviendrait l'objet « d'un simple *conseil*. Non. L'énoncé du commandement est « clair : Tu aimeras le Seigneur ton Dieu « de tout ton cœur », « *ex toto corde tuo* ». Les deux expressions « tout » et « entier », « *totum et perfectum*, sont synonymes. — Et il en est ainsi, « parce que, selon l'enseignement de l'apôtre à Timothée, la « charité est la *fin* du commandement et de tous les comman- « dements. Or la fin ne se présente pas à la volonté fragmen- « tairement, mais dans sa totalité. On la veut ou on ne la veut « pas, on ne la veut pas à demi... Le médecin veut-il à moitié « la guérison du patient? Evidemment non... Manifestement « donc, la perfection est l'objet d'un commandement (1). » — « Sans doute, pour éviter *la transgression* du précepte il

(1) S. Thomas, IIa IIae, q. 184, a. 3.

« suffit de réaliser la perfection de la charité à son degré « infime, en n'aimant rien plus que Dieu (1) », mais cela ne suffit pas pour *accomplir parfaitement le précepte*. Comme il suffit d'être enfant pour appartenir à l'espèce humaine, mais cela ne suffit pas évidemment pour être parfaitement homme.

Ce point de doctrine est capital dans la vie spirituelle, et les directeurs devraient toujours l'avoir présent à l'esprit. Or, de fait, il faut faire avec le Cardinal Mercier cette regrettable constatation (p. 105) : « S'il est relativement rare que les confesseurs s'intéressent activement aux âmes arrivées au second stade de la vie spirituelle, à combien plus forte raison est-il rare de les voir prendre à cœur les aspirations plus intimes des âmes parfaites ou en passe de le devenir ! Cependant, au témoignage de saint Jean de la Croix, de saint François de Sales, une âme sainte rend plus de gloire à Dieu, que vingt ou cent autres qui se traînent dans la médiocrité. »

Et si tout chrétien doit toujours ici-bas grandir dans la charité, à quelle perfection le prêtre doit-il tendre lui-même, à raison de son ordination et de son ministère ?

Son Eminence, comparant les prêtres non religieux aux religieux non prêtres ou aux religieuses, répond en substance (p. 194) : Les prêtres qui ne sont pas canoniquement dans l'état de perfection (ni dans l'état religieux, ni dans l'état épiscopal) sont obligés à une *sainteté intérieure, supérieure à celle des religieux* (non prêtres). — C'est bien la doctrine de saint Thomas, IIª IIæ, q. 184, a. 8 : « Par un ordre sacré le « clerc est consacré aux ministères les plus dignes, par lesquels « il devient le ministre du Christ lui-même, dans le sacrement « de l'autel, ce qui requiert une plus grande sainteté intérieure « que celle exigée par l'état religieux (*ad quod requiritur major « sanctitas interior quam requirat etiam religionis status*). Il faut, « dit Denys, que le moine (non clerc) puisse fixer les yeux sur « les ministres des saints Ordres, afin de s'élever, à leur « exemple, vers les choses divines. Aussi, toutes choses égales « d'ailleurs, lorsque le clerc, établi dans les Ordres sacrés, « commet un acte contraire à la sainteté, son péché est plus « grave que celui du religieux qui n'a pas reçu le sacrement « de l'Ordre. »

Saint Thomas dit aussi : IIª IIæ, q. 184, a. 6 : « Il faut possé-

(1) *Ibid.*, ad 2.

« der la perfection intérieure pour accomplir dignement les « actes du sacerdoce. »

Comparant ensuite avec les prêtres religieux les prêtres non religieux, qui collaborent à l'apostolat de leur évêque, le Cardinal se demande (p. 199) : « Le prêtre religieux est-il tenu à une perfection plus haute que la vôtre ? » — Il répond : « Non. La vocation cléricale est supérieure à la vocation religieuse ; le ministre des autels, le prêtre, parce que ministre des autels, parce que prêtre, est tenu à plus de sainteté que le religieux à raison de sa profession monastique ; donc, le religieux qui devient prêtre monte en dignité et assume l'obligation de hausser son âme au niveau de sainteté exigé par sa vocation supérieure ; le prêtre, qui devient religieux, ne gravit pas un degré plus élevé de l'échelle des obligations morales et religieuses..... Après comme avant sa profession monastique, le prêtre qui se fait religieux doit toujours demander à son sacerdoce la raison la plus profonde et la plus décisive de son appel à la religion et à la sainteté. Son obligation à la perfection ne s'est pas accrue, elle a seulement revêtu une modalité autre, parce que sa nouvelle condition extérieure de vie met à sa disposition d'autres moyens et assigne à sa vertu un autre champ d'application. »

Il faut pourtant reconnaître que le prêtre « séculier » (ou, comme préfère dire Son Eminence, le prêtre du clergé diocésain), en devenant religieux, ne passe pas seulement au point de vue canonique et extérieurement dans l'état de perfection ; mais qu'il acquiert intérieurement un nouveau mérite, en s'obligeant à un nouveau titre à tendre toute sa vie à la perfection, particulièrement le mérite des vœux de pauvreté et d'obéissance, qui lui permettent de réaliser plus pleinement l'idéal sacerdotal à l'imitation de Notre-Seigneur. Aussi saint Thomas dit-il, IIª IIæ, q. 184, a. 8 : « Si l'on compare le prêtre religieux qui a charge d'âmes au prêtre non religieux qui a aussi charge d'âmes, ils sont égaux par l'*ordre* et l'*office* ou fonction, mais le premier est supérieur au second par l'*état* de vie, puisqu'il est dans l'état de perfection. Si le *prêtre* religieux n'a pas charge d'âmes, il est supérieur au curé par l'*état*, inférieur par l'*office*, et égal par l'*ordre*. » Et le saint Docteur ajoute que la *bonté* ou perfection de l'état religieux, où l'on s'engage pour toujours, est supérieure à celle d'un *office* de curé qui n'oblige pas pour toute la vie. Quant à la *difficulté* de persévérer dans

le bien, elle est plus grande, dit-il, dans la vie du prêtre qui a charge d'âmes, à cause des dangers du ministère, bien que à un autre point de vue elle soit plus grande dans la vie religieuse à cause de la pratique des vœux, et de l'austérité des observances. Or la difficulté qui vient de la dignité de l'œuvre à accomplir augmente le mérite, ce qui n'est pas toujours vrai de la difficulté qui provient des obstacles extérieurs, car il se peut qu'on n'aime pas assez la vertu pour éloigner ces obstacles et quitter la vie séculière (II^a II^ae, q. 184, a. 8, c. et ad 6).

C'est pourquoi l'évêque ne peut ni refuser ni contester à ses prêtres la liberté d'entrer en religion, tandis qu'il est interdit à l'évêque lui-même de passer à l'état religieux sans dispense expresse du Pape, comme le note Son Eminence, p. 196.

Et n'est ce pas parce qu'il est plus parfait pour un prêtre séculier d'entrer en religion que le Cardinal dit à ses prêtres, p. 205 : « Qu'est ce qui vous empêcherait, au surplus, de formuler devant Dieu, devant votre confesseur ou devant votre évêque l'engagement de vous dévouer, sous la dépendance complète de votre premier Pasteur, où il le voudra et aussi longtemps qu'il voudra disposer de vos services, au salut des âmes? Et si vous voulez donner à votre obéissance les grâces et les mérites dont le vœu est la source, pourquoi n'attacheriez-vous pas à votre promesse de respect et d'obéissance du jour de votre ordination sacerdotale, cette précision et cette extension, en les sanctionnant par un vœu religieux ? »

« Cette précision et cette extension » ne permettent-elles pas de réaliser plus pleinement l'idéal sacerdotal, lorsque le prêtre devenant religieux ne perd pas le ministère des âmes? N'avance-t-il par ce fait dans l'imitation de Notre Seigneur, en lui offrant un sacrifice parfait, qui mérite le nom d'holocauste (1) ?

(1) Voir sur ce point Dom Gréa, *l'Église et sa divine Constitution*, le chapitre « l'État religieux et le clergé », § IV. Les ordres religieux ou chanoines réguliers : « L'Église invitant hautement ses clercs à embrasser la vie apostolique, exigeant avec empire davantage des ordres plus élevés, *elle eût voulu les voir tous dans la pratique des conseils évangéliques* et dans le détachement complet des biens de la terre, parce qu'*il y a entre le sacerdoce et ce détachement une secrète et profonde alliance*... C'est bien ici le lieu de la parole d'un canoniste moderne, Bouix : *Sæcularitas in clericis non est præcepta, sed permissa*... En Orient, la partie du clergé qui n'embrassait point la vie religieuse s'abaissa, par une der-

Nous reviendrons sur ce sujet en traitant de l'obligation de tendre à la perfection pour le simple fidèle, pour le prêtre, pour le religieux.

S. Em. le Cardinal Mercier avait en vue d'exhorter ses prêtres à une haute perfection sacerdotale, dans l'exercice même de leur ministère diocésain; c'est pourquoi il leur rappelle constamment toute la grandeur de leur vocation et les paroles de l'Ordination sacerdotale, qu'il commente par la doctrine des Pères, par celle de saint Thomas, et par l'exemple donné par les plus saints pasteurs.

Les derniers entretiens exposent le programme de l'homme apostolique : comment sa charité pour les fidèles qui lui sont confiés doit être universelle, magnanime, opérante ; comment il doit prêcher le Mystère de la vie intime de Dieu, celui du Christ et celui de notre vie intérieure : « Dieu *se* donne à nous, c'est le trait saillant de l'ordre surnaturel... Il ne suffit pas de prêcher la morale, il faut surtout prêcher le dogme... Si le peuple n'est pas préparé à un enseignement aussi élevé, il faut l'y préparer. »

Cet ouvrage, très rapidement arrivé au 10e mille, répond donc très parfaitement à son titre, c'est un vigoureux et saint appel aux âmes sacerdotales. On ne saurait mieux leur montrer tout ce que doit être leur vie intérieure pour répondre aux désirs de Notre-Seigneur et aux besoins les plus profonds de notre temps.

*
* *

La Prière pour l'Unité chrétienne, par le P. Martin Jugie, des Augustins de l'Assomption, Professeur à l'Institut pontifical Oriental. — 1 vol. in-12, 356 p. — Paris, Maison de la Bonne Presse, 5, rue Bayard.

Le P. Martin Jugie, bien connu par ses savants travaux sur les Églises d'Orient, a composé cet ouvrage pour inviter les catholiques à recourir à la prière pour la restauration de l'unité chré-

nière sécularisation, jusqu'à la perte du célibat; l'ordre monastique garda seul l'intégrité et la dignité de la vie cléricale, et l'épiscopat se recruta désormais exclusivement dans ses rangs. » — Voir ibid., § v, Les vœux dans le clergé pastoral.

tienne et le salut de leurs frères séparés d'Orient. Depuis la fin de la guerre, il est permis, pense-t-il, d'entrevoir pour l'apostolat catholique, en ces vastes régions, des conditions nouvelles de développement et de succès. L'effondrement irrémédiable de l'autocratie russe enlève au schisme son plus ferme appui. Mais la prière unie au sacrifice sera toujours nécessaire pour obtenir à l'apostolat sa divine fécondité, pour ramener à l'unité les cent trente millions de baptisés, que se divisent les Églises dissidentes des trois groupes byzantin, monophysite et nestorien.

Dans ce but, le P. M. Jugie montre dans une première partie le grand mal qu'est le schisme, comment il s'oppose directement aux desseins de Dieu dans l'œuvre du salut des hommes, quelle est la nécessité de la prière et d'une prière universelle pour le détruire. Il insiste sur le rôle que doivent avoir dans cette œuvre les ordres contemplatifs et les associations pieuses ; fait voir qu'on a toujours prié dans l'Église catholique pour le retour des dissidents orientaux. Il exhorte à recourir à Marie, destructrice des hérésies, surtout par le Rosaire, à invoquer aussi les saints d'Orient. Il fait mieux connaître l'Archiconfrérie de Notre-Dame de l'Assomption, instamment recommandée à tous les fidèles par Léon XIII, qui l'enrichit d'indulgences.

La deuxième partie expose les rapports de la destruction du schisme avec la glorification de la Sainte Trinité, divisée en quelque sorte par l'erreur de Photius, avec le culte eucharistique délaissé par les dissidents, avec le sacerdoce chrétien, asservi chez eux au pouvoir civil, avec les quatre notes de l'Église.

Les chrétiens dissidents d'Orient se trouvent actuellement dans une grave nécessité spirituelle : insuffisance de l'instruction religieuse, décadence de la prédication, abandon de la confession, révélation du secret sacramentel dans la législation russe, ignorance de la vie intérieure, relâchement des mœurs par le divorce canoniquement permis, dangers venant de l'incrédulité contemporaine, poids de la vérité connue. Or c'est une obligation divine de venir en aide au prochain, lorsqu'il se trouve dans une grave nécessité spirituelle ou temporelle. Prier pour l'Orient dissident est aussi pour l'Occident catholique un devoir de reconnaissance : l'Orient a été le propagateur et le défenseur de la foi, l'initiateur de la vie liturgique, le berceau de la vie monastique. C'est enfin en quelque manière

un devoir de justice pour remédier aux obstacles posés par les Occidentaux au retour des dissidents, après la consommation du schisme. La séparation religieuse prit trop souvent le caractère d'un antagonisme de race.

Le zèle à prier pour l'unité chrétienne est un signe de prédestination. Bienheureux les semeurs de paix et de concorde ; la prière apostolique dilate le cœur dans la charité et préserve de l'égoïsme dans la piété.

A la prière doit s'unir le sacrifice sous toutes ses formes. Le Sauveur veut nous voir collaborer à son œuvre de ces deux manières. Il poursuit dans les membres de son corps mystique sa vie priante et souffrante. Il est à souhaiter que l'œuvre de l'union ait ses victimes de choix, qui attirent par une vie toute de prière et de pénitence les bénédictions d'en haut sur les travaux des missionnaires.

Ces fortes considérations doivent stimuler et entretenir le zèle des âmes pieuses pour la grande œuvre de l'union. Nous ne saurions trop recommander la lecture de ce livre aux associations réparatrices déjà nombreuses dans l'Église.

***

Notons à la fin de cette chronique l'intérêt croissant qui se manifeste pour les choses de la spiritualité. Les exégètes paraissent plus préoccupés de les mettre en relief dans leurs travaux ; signalons à ce sujet la savante étude du Père Frey, S. Sp., *Le Concept de « Vie » dans saint Jean*, parue dans *Biblica*, 1920, p. 38-58, 213-239. Différents travaux ont paru aussi sur la vie spirituelle selon saint Paul, parmi lesquels on recommande à bon droit aux communautés religieuses le très substantiel ouvrage de Dom Columba Marion, abbé de Maredsous, *Le Christ vie de l'âme*, dont cette revue a déjà parlé, et qui utilise si heureusement les commentaires de saint Thomas sur saint Paul.

Beaucoup d'âmes lisent aussi avec grand profit le *Commentaire littéral français de la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin*, par le P. Pègues, O. P. (Paris, Téqui) ; les derniers volumes parus touchent tout particulièrement la vie spirituelle ; ils traitent des vertus théologales, des vertus morales

et des différents états de vie. Plusieurs personnes sont parfois arrêtées dans la lecture de saint Thomas par sa terminologie philosophique ; ce commentaire littéral la met à la portée de tous. Ceux qui désireraient une connaissance plus approfondie de cette philosophie dans ses rapports avec les conceptions courantes à notre époque, trouveront un excellent guide dans les *Éléments de Philosophie* de M. Jacques Maritain, agrégé de l'Université, professeur à l'Institut Catholique de Paris, dont le premier volume vient de paraître chez Téqui ; il marque de la façon la plus significative le retour des esprits à la philosophie de saint Thomas, dont l'intelligence est nécessaire pour comprendre exactement sa doctrine spirituelle.

Signalons encore un livre plein d'onction, écrit par un vrai contemplatif, *Jésus mieux connu et plus aimé dans son sacerdoce*, par M. E. de la Croix, de la Fraternité sacerdotale, 2 vol. — Paris, Maison du Bon Pasteur, 228, boul. Péreire, 10 fr.

Toutes inspirées aussi de saint Thomas et du B. Grignion de Montfort, les *Élévations mariales* du P. Ant. Lhoumeau, S. M. M. (1 vol. in-12, chez Mame, Tours), pleines d'une douce théologie, dont on a pu dire qu'elle a chanté dans l'âme de l'auteur avant d'être notée dans ses écrits. Elle montre qu'on ne peut approfondir un mystère de Jésus sans rencontrer sa Mère, ni méditer sur Marie sans aboutir à Jésus.

Aux personnes du monde, nous conseillerons enfin quatre extraits de *La Vie spirituelle* d'Elisabeth Leseur, qui viennent d'être publiés séparément chez de Gigord, Paris : 1° *Le chrétien*, 2° *La femme chrétienne*, 3° *Retraite spirituelle de chaque mois*, 4° *Conseils à une amie incroyante* (reproduits en fac-similé d'écriture et ornés d'un portrait).

Fr. Rég. Garrigou-Lagrange.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Felix, episc. Forojul.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin. — Ligugé (Vienne).